文學士紀平正美著

無門關解釋

東京 岩波書店刊行

序

一。余は十五分間も坐禪した事はなく、師に就て參禪した事も無論ない、然し考へてゐた事は可なり久しき間である。余をして禪を喜ばしむるようになつた內外の因緣は、他にも若干あるのであるが、其が直接の機會は、高等學校の學生時代に、嘗廣州師の『臨濟錄』の提唱を、三回程聽問した事だけである。其故に余が本書に於て說く所が、果して禪其のもの丶旨に叶ふや否やは、自分の保證し得る限でない。余の問題とする所のものは、禪の公案なるものが、どれだけ論理的に取扱ひ得られるかといふ試みであつて、所謂禪の方から云ふならば、始めから間違つた企である。余の專門に研究する所のものは論理學認識論の方面で

あるが、斯る專門の上からは、大凡人間が其の精神で考へ出した所のものを、論理的に取扱ひ得られぬ筈はない、若し取扱ひ得られぬものがあるとなすならば、それこそ自己に辜負することである。處が西洋に於ける思想開展の論理を一全體として把捉して見、且つ又之を近頃の哲學思想と比較して見るに、禪の公案に存する論理なるものが、よく明かに判つて來るように考へられるのである。それで斯る企圖を敢て試みることに到つたのである。

二。余の一畏友が、余の此計畫を許して、「それは君の禪ではないか」と言はれたので、余は直ちに「然り」と答へた。友曰く、「禪宗には禪宗の傳統があらう、其の歷史、其の傳統を無視することは、學者として許すべからざる罪惡である」。余云ふ、「其の點に於て禪は甚だ都合がよい、僕は僕の力次第に解釋すればよいのである、歷史も傳統も却て不必要である」。友曰く、「それは甚だ不都合である、其は君の一個の私見たるに過ぎない、公にすべきものではない」。余云ふ、「僕は僕の力でどれだけの媒介をなし得るかどうかと云ふ事で、僕の私見も絕對的の價値を有する事が出來る。友云ふ、「君が君の力で媒介するならば、其は君の組織である、何で古くさい禪の公案などの解釋をするのか」。然り余は一面には余自らの組織を完成せんと努力して居る、從て本書の企ては勿論傍系的の仕事たるに過ぎぬ。然し斯る傍系的の事を敢てする所以のものは、多少の理由があるからの事である。禪宗は鎌倉時代に、前後して我邦の精神界へ入つて來たもので、明かに武士的精神の一要素となつた、否な正當には、武士が武士としての

日本の精神を見出す一大機會になつた事は事實である。此の意味に於て、禪を論理的に解釋することは、我國の思想を論理的に考察する上には、大切なる一契機を爲すものである。然も其の上、今日の有樣は、宗教的意識の必要を感ずる事甚だ強く、然も既に事情が總て昔とは相違して居るので、何人も傳統的の宗教では滿足し得られない。それで殊に青年の間には、比較的自由なる禪に向はんとする傾向が著るしく見えるのである。余は最早老人を相手にしようとは思はぬが、此等の青年を、若し誤つた方向へ向はしめたならば、それこそ大事である、而て此等の青年は最早古い形式で指導すべきものでない。それで十分分析した上で、新らしき力と方法とで、本來禪なるものが得んと努めて居る所のものを、此等の青年に實現せしむる事が、我等學者の本分なりと信ずるのである。余は此の意味に於て、本書の企圖は最早傍系的の仕事ではなくして、最も眞面目なるものゝ一であり、本書に論ずることは、少しの私見をも交へて居らない積りである。

三。所謂禪の方法は端的でなくてはならぬ、直下承當である、從て公案なるものも敢て多くを要せない、一つでも若しよく之れに徹底し得るならば、それで十分であるべき筈である。余の解釋も、一公案に就て若し十分論じて居るならば、それで最早他の多くを解釋する必要がなくなるのである。然し百餘の公案各々別箇の公案たる限り、何れも多少其の趣きが相違して居るのであるから、余も亦多少の苦心を以て、根本的の原理を『無門關』の四十八則に配當して說明して置いたのである。それで讀者

に於ても、只一二則の解釋を見て、只これだけの事かと捨て去らずに、全部通讀せられん事を望むのである。又禪は端的を主とする、從ていきなり六ケしき公案などを與へて、其れを考へしむるといふ如き方法が取られて居るので、總説序論などを與へるべきものでない。然し上記の如く、今日の狀態はもう昔日とは相違してゐて、萬事組織的にするといふ事が必要の事になつて居る、故に本書には總説を始めに置いて、思考方法の大要を示すことにした。然し徹頭徹尾自分で深く考へるといふ上に、其の生命を見出し得るのであるから、讀者は余の解釋を見る前に、先づ十分に考へられん事を忠告する。而て猶ほ且つ余の解釋は實は余のものである、故に全部通讀の後に於て、更に余の範圍を脱出して、自己獨特のものを見出されん事を望んで止まぬ。若し然らざれば、本書の通讀が無益の閑事業となり、余の此の仕事も亦無益の閑事業になる。

四。 然らば何故に余は『無門關』を擇んだかと問ふ人があるならば、余は答へて斯く云ふ。一面には余は他のものを知らないからである。他面には『無門關』が餘程論理的である、卽ち慧開の公案の取扱ひ方が、組織的論理的になつて居る（恐らく此れは歷史的に新らしいから、論理の上には詰まつて來たのであらう）からである。其の序文には「初不以前後敍列」と斷つてはあるが、多少の聯關を認めることが出來るのである。勿論四十八則の中には同じ範疇に屬する如きものが、前後に散亂して居る、此等は一所に集めた方が、解釋上には都合がよいのであるが、依然本の順序にして置くのが忠實なる仕方と思うたから、其のまゝにし

て置いた。殊に『無門關』には餘り六ケしい術語がないから、我等禪學の門外漢にも、甚だ入り易いのである。

五。 上述の如くに、本書によつて表はさんと試みた所のものは、論理的思考の運用である。文字の説明や故事や歴史上の事實の詮鑿ではない。それで此等の事は、皆な町元呑空師の『改定評唱冠註無門關』と釋宗演師の『無門關講義』とに據つたので、余は一々其の源泉に本づいて研究したのではない。それで此の事は町元呑空釋宗演兩師に感謝し、同時に讀者にも斷つて置く次第である。

六。 又本書を書いてみようと思ふようになつたのは、本年一月より數ケ月に亘つて、毎月曜日の夜に來會する學士學生諸君に、試みに此の講義をやつたのが、其の縁を爲したのである。それで余の考へを纏めしめられたるものとして、諸君に敬意を表し、並に諸君の心身の健在を祝するのである。

大正六年夏七月

東京駒込にて

著者識

目次

總説

無門關

無門關解釋

紀平正美著

總說

一 禪宗

西洋に於ての思想の主潮流には傍系的に、神秘說の流れがある。而も傍系的とは雖、主潮流が形式に陷つて固定死渴した際には、絕えず反面の力となつて、淸新なる再生を之に與へたものは、却て此の方面であつた。禪宗が佛教全體の論理的發展に對する關係も、亦丁度それに相似したものである。然し多少關係の相違して居ることは、印度系の思想は、主として宗教的でありしが爲めに、神秘的要素が著るしく前面に出てゐた、其故に印度では寧ろ此の區別がなく、調和して發達し、其れが支那に入つてから、神秘派は別れて一宗派として他の正系的のものに對立して、明か

に旗幟を立てたといふ點である。即ち禪宗といふのがそれであつて、直指人心、見性成佛といふ事を主とし、敎外別傳不立文字といふのを旨として、最も端的に直接的知識のみを主とするものとなつた、禪宗は即ち最も徹底せる神秘説なのである。而も後に其の理由を説くであらう如くに、此れが支那特有のものとなつて、殆んど他の正系派を壓倒してしまつて居る。

抑も神秘説とは何か。今日生理學竝に心理學的方面の分析が精細になつた時代の我等から見るならば、生理、心理的、寧ろより多く生理的に其の起原を有つて居る所の、人間が顯はす一種の能力、例へば透視だとか千里眼だとか、或は有すると考へらるゝ豫言力だとか云ふ、素朴的な人間には驚ろかれもし怖ろしくも感せられる所の諸能力の實現が、其の原始の狀態に於ては主となつて居るものと考へる事が出來るのである。然し只今の吾人から唯此等の現象だけを見るならば、左程人間としては大切なる事件ではない、何となれば此等特殊の能力は、如何にも普通人の爲し得ざる事には相違ないが、其の能力は實は或る狹少の範圍に限られたものであつて、其の能力が其の人格にどれだけ立派なる要素と爲つて居るかは疑問であるからである。吾人が現はす人格としての力、更に換言すれば精神の働きといふものは、實際はもつと偉大なるものであり、且つ論理的であり理性的のものであるのである。然し勿論斯う云ふ事もあり得る、即ち斯る能力の實現が、自己にも驚ろくべき事であり、他人にも尊敬せられるといふ事からして(僧侶の起源)、其れが機會となり、自己修養の上からして、更に大なる精神的のものを實現したといふ事である。基督の行うた奇蹟が宜き例であるが如くに、素朴的な時代に於ける宗敎の創立者は、重にさう云ふ人であつたらしい。それで印度でも六神通といふ樣な事が云はれて居るし、西洋の神秘説も亦希臘の豫言者から其の源を發すと稱せられて居る。(人間が爲す奇異なる現象に關しては、『自我論』七八―九六頁の參照を願ふ)。それで我等が今日に於て考へるならば、神秘説からは斯る詰らない要素は除いて考へなくてはならぬ。然らば其の餘に如何なる重要なるものが存在するか。

總て我等の注意が、其の初めは主として外界に向ふといふ事は當然であつて、自我の統一が出來るにつれて、自然に外界にも統一が出來る、而て此の外的の統一態

を求めるのが最初の哲學である。其故に何れの文明の源泉地に於ても、最初に求められる所のものは「それ」Thatness の研究であつた。希臘に於てはソフヒスト以前の哲學がそれであり、印度に於ては釋迦以前の所謂九十六種の外道哲學がそれである。殊に印度では、其の「それ」を種々に規定し得た、曰く「それ」とは梵なり、或は汝なり或は我なり等である。然し「それ」を求めて居る限り、此の如く如何樣にでも、實は勝手に規定し得らるゝのである。然るに玆には矛盾がある、卽ち「それ」とは統一態であるが、外界は多種である、然らば此の一と多との矛盾は如何に解決すべきか、此れが問題となつて來る。而て斯る矛盾を解決するものは、又「我」より外にない、希臘に於てはソフヒストが其の「我」に歸つた態度を代表したものであり、印度では三界唯心、心外無別法と說く主觀的唯心論(業感緣起說)が其れである。卽ち唯心論は一切の解決を自己の上に持つて來たものであるが、然も猶ほ其の「心」なるものを、又抽象的に考へ、如何なるものかと求めて居る限り、依然として「それ」の研究なのである。然し問題を此の點迄押し詰めると、最早一廻轉せざるを得ぬ、卽ち希臘ではソークラテース、プラトーン、アリストテレースが其の仕事を爲したものであるが、印度に於ては、釋迦の菩提樹下の無上正等覺が卽ち其れである。換言すれば「それ」の問題を唯心の上に廻轉せしめて、「此れ」Thisness 或は「如實」Thusness or Suchness 或は現實 Wirklichkeit のものと爲したといふ事が、形式的に云ふ場合の「悟り」である。「吾れ玆にあり」―實に此れより大なる哲學的の事實はない。我れ玆にあり、從て彼れ彼處にあり、我をして我たらしめ、彼をして彼れたらしめ、「此」を以て「彼」に換へる事の出來ない性質を有せしむる働きは、然らば果して何んであらうか。此の働きは、此れを大にしては宇宙其れ自らのものでなくてはならぬ、卽ち天然或は自然の力である、之を小にして「吾れ玆にあり」となす精神の働きとして考へるならば「我自らの組織の完成である、而て組織として考へて見るならば、其は卽ち天然或は自然が「我」の上に實現した事でなくてはならぬ。卽ち實現とは、我等が人格として、大は宇宙の力を我に奪ひ來つたものであつて、宇宙が一切の萬物を創造し、各其の處を得しめ居ると同樣に、我等に於ては藝術を創造し、科學を組織し、社會的生活を營み、我等自らの生活を一大組織にしてしまふ働きである。斯る組織を名づけて精神の働きといふのである。而て神秘說とは、直接に斯る實現を目的としたものである。而

て上述の如くに、生理・心理的の一種の能力も、要するに此の實現力の程度の低きものである、然も普通には驚ろくべき現象と見られるのであるから、其れと混同せられては居るが、實際は精神の大活動力が發現して、抽象的固定的になつた見解を廻轉せしむるのである。(唯心廻轉善成門)。然し西洋に於ては、年代から云ふと、本書に解釋する『無門關』が出來た少し後に出た神秘論者、獨逸哲學の最初の人、マイステル・エックハルト以來、最早非常に論理的となり、スピノーザに流れ、ヘーゲルに到つては、既に十分論理化された。それで此の論理化された所のものの以外に、神秘說を求めるならば、今日に於ては、寧ろ甚だ詰らぬものたるに過ぎない。

それで何時の時代に於ても、一派の宗教を開き、或は偉大なる哲學の組織を完成したような人格の上に取つて考へるならば、其の人は必ず大なる力を其の宗教なり哲學なりの組織の上に實現してあるので從て其れだけ神秘的要素を有つてゐるのである、卽ち「それ」を廻轉して「如實」のものにするといふ事が、卽ち其の神秘的要素なのである。其は又何故か。如何に實現した能力でも、其れを言語を以て說明し、抽象的なる概念の上に捕へる時は、復た如實の性質を失うて、皆な「それ」になり了るからである。其故に神秘說は絕えず言語を否定し、概念的の知識を拒斥し、其れに由て立敎者が實現した力其のものに直接に到達せんと要求するのである。禪宗が敎外別傳不立文字を唱へるのも、卽ち此の理に外ならない。而て其の實現した力は、直ちに歷代の祖師と同一のものなりと見られるのも、亦是れ當然の事である。

禪宗の傳說的系統から云ふと、此の敎外別傳不立文字は、釋迦が大迦葉尊者に直接に、卽ち以心傳心的に傳へた所のものであつて(本文六を見よ)、印度では二十八人の傳統者があり、其れを達磨大師が、梁の武帝の普通元年(日本紀元一一八〇年、繼體天皇一四年、西曆五二〇年、或は云ふ大通元年、其他異說多し)に支那へ渡つて來て傳へた、此れが有名な「祖師西來」である、而て唐宗の間に大に隆盛を極め、遂には分派して七派をも生じたのである。それで禪宗から云ふならば、自己の宗派は佛の無上正覺其のものゝ直接の流れであつて、唯一の佛敎である。釋迦は四十五年一字をも說かずと云うた、卽ち言語文字を以て說くのは、皆な「それ」の問題であつて、直接的のものでない、皆な他家事である、特別なる所依の經典を有し、其れに立脚する他の

宗派は從て皆な異なるものではないと云ふ事になる。而も自分等のものは、釋迦直接の傳統であるが故に、無發展であり、唯一無上の法を握んだものであると考へて居るのである。斯く禪宗は不立文字敎外別傳であるが故に、特別に所依の經典がない、然し勿論自分等の主意に近い楞伽經、楞嚴經、維摩經、金剛經、圓覺經など、特別に研究する經典はあるのであるが、とにかく主とする所のものは、抽象的見解の否定による、法の實現が主なるものであつて、其の爲めに取らるゝ特別の手段は、上記生理、心理的方面に於ける實現を主とした「座禪」と「公案」なるものを考へることである。此の兩者に就ては、後に特別に論ずることゝする。ともかく心身調伏の方法として座禪を取ることは、西洋の神秘說にもよくある事であり、殊に印度では、其の土地氣候の關係上、此の方法は深き哲學的思惟には缺くべからざる大切なるものとせられたのである。禪宗とは此の方法を主とするが故に、特に此の名を得たので、又佛心宗とも呼ばれる。

二　直接知識と間接知識

余は知識全體の事に關しては『認識論』に論じて置いたのであるから、精しくは同書を見られん事を望む、茲には本書を解するに必要なる事だけを述べて置く事とする。

吾人の知識は之を分けて考へると、三つの形式或は範疇に區別することが出來る、卽ち表象と概念と觀念とである。勿論此の三つは自然科學で云ふような分類ではないのであるから、其の間に脈々貫通の點がある、卽ち表象の內に他の二つを入れて見ることも出來れば、又三つを悉く概念として見る事も出來、又現實に存在する知識は、只だ觀念なりとも見ることが出來る。而も此の三つの融通貫通と云ふ事は、禪の主とする知識其のものを見る上には、最も大切なる事であるから、特に注意して置かねばならぬ。それで簡單を主とする爲めに、先づ一例を取つて、其れに就て、此の三つの相違を說明するであらう。卽ち「我は日本人なり」といふ實際上

の一知識を取つて見よう。

先づ第一に表象の形式に於て此れを見るに、普通に具體的といはるゝ場合が、それであつて、人の前に日本人を提出することである、卽ち此れが日本人であると直接に人に見せるのである。 此の場合に於ては、我等の心は外物を模寫すること、恰も鏡面或は寫眞の乾版のやうなものと考へることが出來る。 此れは最も直接的のものではあるが、未だ「我」といふ意義もなければ、「日本人」といふ意義も、只それだけでは判然しないのである。 今日の心理學では、只だ此の範圍のものだけを捕へて研究し、我等は意義を取扱はずというて居るのである。 然し斯るものは直接であるが故に、最も明了にして且つ力あるもの、之を疑ふ餘地は存在しない。

第二の概念の形式に於けるものと云ふのは、如上の直接性と明了性とを失うては居る、卽ち所謂抽象せられたものを云ふのであつて、「我」とは云々のものである、「日本」とは云々のものであり、「人」とは二本足で立て步行し、智力を有し、其他云云の性質を有するものである、また特に「日本人」といへば、日本の國籍にあり、日本の法律に從うて權利と義務とを有するものである、といふように定められて居る所の知識を云ふのである。 卽ち一般的普遍的の性質が主となつて居る。 それで此の形式に於けるものは、ともかく我等が智力を有するが故に有し得るとなされる所のもので、一般に云はるゝ知識とは、此の形式に於けるものを指すのである。 然し其の直接性と明了性とを失うて居る爲めに、此れは間接的の知識と呼ばるゝ。 間接といふ意味は、推理せられたるものと云ふ意味である、例へば「日本人」は日本の國籍にあり、其他云々なりとするときには、直ちに其の日本といふ國家はどう云ふ國家か、又特に國家とは何か、國家とは云々のもので、其れには又種々あつて、某々の國も國家である、そして日本は其の内でも特に云々の國家である、故に「日本人」とは其の内の一臣民として、云々のものなりといふが如くに、知識としては既に組織聯關のあるものであつて、其の關係する所を擴めて考へるときには、「我は日本人なり」といふ單なる一知識の内にも、無限多の要素が這入つて居る、故に此れを可能的無限的のものとも云はるゝ。 然も其は考へられたるもの、推理せられたるもの、而も亦其の考へは條件によつて如何樣にも考へらるゝ所のものであるから、其の無限といふ意義は惡き意味にするならば、無間地獄とも考へられる、卽ち此の内に陷つては、條

件は條件を生じて終りなく、無限に連續するからである。然も如何程無限に推理せられ、考へられても「我は日本人なり」といふ動かない意義は出て來ない。如何に火といふ事を豐富に考へても、消えかゝりのマッチの火ほどにも熱くない、水を考へること如何に精細に及んでも、其の水は渇を醫する力はなくて、却つて渇いた場合には、其れを考へる事が水を欲する慾心を高める事にもなる、大きく云へば煩悶を起す本である。それで宗教的意識では、此の知識を以て禁斷の果實を喰へるものなりとか、業であるとか、其他所有る惡口を吐いて、之を否定し去らんとするのである。神秘論者は(禪も亦其の御多分に洩れない)云はゞ此の知識の否定をのみ仕事として居るというてもよいのである。然しよく考へて見ると、自然的存在の直接性を脱して、我等自らを一歩大きく擴げ得るのは、此の働きの爲めである、今若し此の働きなしとするならば、我等は下等動物と等しく、直接的なる本能生活以上に出る事は出來ない。それで此の働きを否定する上からして、人のよく誤ることは、本能的生活、例へば小兒の如き狀態を以て、神の如き生活だとなす事である。然し本能的生活は、最も神より離れて遠いものであることを知らなくてはならぬ。然しともかく此の方面の働きでは、未だ其のものゝ如法或は如實の働きは出て來ない、いつまでたつても「それ」より外に出る事は出來ない、殊に其の抽象が便利の爲めに爲されたものであることを忘れ、或は正當には其れが指導原理―指導原理といふのは「譬へば純粹なる水は此の世界の內に存在せないが、然も純粹なる水といふ考に指導せられて、水の研究が出來るが如きを云ふので、此る意味で、此の知識は實際的用の爲めのものである、―であることを忘れて、其の概念に應じたるものが存在すると考へるときには、所謂抽象的のものを實存すとなす、いみじき誤謬である。禪や其他一般に宗教や哲學が抽象知を否定するのは、此の誤りである事を、今日では特に注意して置くことが必要である。

第三の觀念とは、如法の日本人たる働きを爲さしむる原動力としての知識である。我れ一人の上から云へば、「我は日本人なり」といふ信念である。此れあるが爲めに、我等は他の日本人として不都合を働く人間を見て、其の人はよし概念的には日本人たるに不都合のないものにしても、日本人でないと批判し得るのである。此の知識は直接であり、最も明了にして且つ力のあるといふ點に於ては、第一の表

象と同じ事である、而も個人の精神の上にあるのであるから、純精神的のものである、此の點に於て全く客觀的のものに即した表象とは相違したものである、肉眼で見ることは出來ない、觸知することは出來ない、所謂心眼で見るべきものである。從て其れは只だ個人的主觀的のものでなくして、第二の概念の意義を包含した、組織である、絶對的のものである。即ち組織といふ事は、「日本人」としては歷史を通して流れ、總て日本人たる以上は、善人でも惡人でも、一切を其の內に包括してゐて、全日本人たる働きをなす其のものを云ふのである。故に此れを「日本人」の「理想」と名づけることが出來る。ヘーゲルは此れを獨逸語の通俗語の「捕捉する」begreifen といふ意味を强め用ゐて、Begriff と名づけた。即ちヘーゲルは Begriff とは「自由なるものなり、全一態なり、且つ力なりとなし、且つ其の組織性を顯はして、其が內にありては、一切は其の契機―契機とは其れを取り去れば、全體の組織が破壞せらるゝが如き力を有するものを云ふ―であつて、其の契機其れ自らが又全一態であると云うて居る。此の語を正當に譯すると、了會認得、體認等と云ふべきものであるが、普通には此れをも概念と譯して居る。然し此の概念は、英語に云ふ Concept 即ち羅甸語の「一緒に集め取る」といふ意義の、抽象的性質を有する普通の概念とは區別して置かねばならぬ。此の區別が普通には中々六ケ敷いのである、故に禪などで云ふ知識は、此の Begriff 或は觀念 (Idea) を云ふのであるが、一般の概念を否定する所よりして、斯かるものをも同時に否定せんとする、然しこれは以ての外の間違ひである。

それで斯る意義の知識は、又我等人格者としての命である光である、此れあるが爲めに、我等は眞に就て、美に就て、善に就て、將た又其他一般に「べし」といふ絶對的命令權を以て、批判する、又創造するのである。而て此れは條件による抽象でなくして、絶對的の組織である、然る限り普通の概念では往けない、純論理的のものである、超經驗的のものである、從て此れが眞の意味での哲學の對象である。藝術は此れを再び表象の形式に還元することによつて味ふことが出來る、宗教は此れを自己の力とすることが出來る、而て哲學は再び其れを取つて純論理的の取扱ひの對象とする事が出來る。然し何れにしても、此れは普通の概念的認識即ち科學的研究の對象とすることは出來ない、其は我等自己に於ての實現せる力であるからであ

る。然しながら其の超經驗的といふ事は、決して經驗を無視する意味ではない、却て我等が今現に爲すが如き人々の經驗を爲さしむる根本條件である。即ち若し此れを始めから與へられた云々のものとなす時は、其れを普通の意味に於ての概念的のものにすることであつて、即ち「それ」である、如實の性質はない、即ち抽象せられたものになる。故に此れは始めより與へられたるものでなく、經驗に由て明かにする、即ち我等自身が「見出す」のである。即ち實現するのである。然も其は組織であるが故に、「見出し」た以上は始めからあつたものとせられる所のもので、決して主觀的のものではない、從てあつた所のものから云へば、我等が却て其れに依て見出されたのである。即ち實現の上から云へば、斯くの如くに實現することに由て、其の主觀性を脫却し得るのである。(此の事は絕えず本論へ這入つてからも說明を重ねるであらう)。實現といふ事の意義は、更に次項に重ねて說明する。

ともかく斯る觀念としての知識は、主觀的に云へば、我れ自らの「見出し」であつて、最早「此」を以て「彼」に代へることの出來ない絕對的性質を得ることである。而て其は前述の如くに明了なる眞理其れ自らであり、力であるが故に、其の點に於ては表象的直觀と同一性質のものである。其の同一なる所以は、宇宙を一の組織とし能產的の性質を有するものとするならば、自然(天然物が各自特有的の性質を具有し、「此」を以て「彼」に代へる事の出來ない絕對性を有つて、存在せしめられてゐるのと同樣の關係であるからである。從て斯く見た上で、我等自己も其の儘で、既に自然物である、大なる自己たるの力を有する被造物であるのであるから、如何なるものも、此れは間違ひなり、彼れは不都合なりとして、捨て去らるべきものはない。換言すれば我等の本能も、我等の感情も慾望も、其の儘で意義のあるものである。即ち斯く轉廻して考へれば、觀念の實現も、感性的表象的認識も、畢竟直觀的のものである、直接的認識である、若し區別するなれば、一は感性的他は智的の直觀と云ふべきものであるが、兩者共に概念の推理による間接的の知識ではなくして、直接的のものである。神秘說、並に禪宗の求める所のものは、即ち斯る直接的のものである。

斯く直接なるが爲めに、此の觀念の働きが感情なりと見られることがある。如何にも感情とは自我の直接態を言ふのであるから、其の意味で直觀を感情なりと見ることも敢て不都合ではない。然し一般の心理學者が、感情の分析し得ざる性

質を認めて、自分等の研究方法で分析し得ざる所のものを、總て感情と云ふ語の内に葬り去らんとする傾向のあるのは不都合である。同時に禪宗の人がよく云ふが如く、禪宗は全く言語文字の外である、全く別であると說くのも、又同樣の不都合である。苟も人間が人間として實現し得る働きが、而て人間が他のものと相違して人間であるといふことが、理性の力による、卽ち論理的思惟に存すとなす限りは、我等の理性、我等の論理的思惟で捕へ得られない筈のものではない、若し捕へ得られないものとするならば、其は恐らく下等動物的のものか、或は人間以上のものとせられなければならぬ、然らば斯るものは、我等人間には沒交涉である。勿論上述せるが如く、條件を追ふ素朴的無限の知識では、それを捕へる事は出來ない、何となれば其は各自特殊なる條件の下に、努力の結果として實現すべきものであるからである。而も哲學は當に此の實現の論理を說くものである。上述の如く藝術は觀念を再び感情の世界へ現出して、其れを樂む、宗教は其れを己の上に實現する、哲學は再び其れを對象として議論するのである。斯く藝術宗教哲學は、各其の機能を異にするのである、然し哲學の上からして、其れを感情なりとして、對象として研究することを回避することはならぬのである。如何にも其は感情であらう、直接であらう、然し哲學はそれを體認し了會した上で、再び其れを概念化さなくてはならぬ。卽ち概念其れ自らの本性へ入つて、概念の働き方を純論理的に取扱ふのである。其故に哲學的の知識を以て、其が科學と等しく我を離れて全體を捕へんとする、換言すれば外觀的に「それ」を取扱うて居るが如きの故にとて、此の知識を普通の科學的の知識と同一視してはならぬ。然らば斯る意味での哲學は如何なるものか、余は其の一例としてヘーゲル哲學を擧げるに躊躇しない。勿論彼の哲學は約百年前の獨逸人の頭に實現し來りし論理であつて固より一哲學であるのみ、我等が今日其儘を受取ることは出來ぬが、純哲學の一例とするには充分である。今余は自己の哲學を說くのではない、哲學的取扱ひの一例として、此の『無門關』を解釋するのである。卽ち哲學的思考とは、如何に些末なものと見ゆる所のものにも、其の合理性と意義とを認めて往く働きなのである。換言すれば感情なりとも、其れを概念化することによつて、其の内に存する合理性と意義とを闡明すべきものなのである。それで我等は次に實現といふ事を說明せなければならぬ。

三　實現の意義

甲　實現の典型的一例

余は『自我論』に於て、自己實現の意義を説いて置いた、又其の場合には、夫婦の德に就て、其の實現の意義を説明して置いた。それで玆には本書に似合はしき他の典型的一例を擧げ、其の實現の論理的過程を明かにせんと企てるであらう。

傳に云ふ、日本に於ける曹洞禪の開祖である承陽永平道元禪師は、其の始め佛敎敎學研究の間に、端なくも本來本法性、天然自性心の理に疑團を起した。佛敎哲學に云ふが如くんば、諸法實相であり、一切衆生悉具佛性である、卽ち我等が其の儘で佛身であり、法性を具へてゐるものである、然らば何が故に三世の諸佛は發心し、無限の大努力大修業をなして後に、始めて無上正等覺を得なければならなかつたか、此れが卽ち禪師渾身の問題となつたのである。禪師は此の疑問を提げて、其の當時始めて臨濟の宗風を會得して歸朝し、朝野の崇信淺からざりし榮西禪師に參究した。すると榮西禪師は頭から大槌を下した、曰く「三世の諸佛は有ることは知らず、狸奴白牯は却つて有ることを知る」と(此の語は榮西の創見ではない)。普通の傳記には道元禪師は此の一言に大悟したと言はれて居るが、此の場合のものは決して大悟ではない。因に云ふ、本文の內にも大悟す、或は省ありといふような語が時々出て居るが、此れを以て、直ちに大悟徹底と見てはならぬ。道元禪師の此の場合の如きは、その問題が事三世の諸佛に關したものであつた、卽ち「それ」の問題であつたものが、此の一言によつて「此れ」卽ち自己の上の問題になされたのみの事で、簡單なる「有省」である。卽ち榮西の鐵鎚の爲めに、道元根本の疑團が、最早三世の諸佛の問題でなく、自己の切實なる問題となつたのである、卽ち其の爲めに更に明全和尙と共に入宋して、天童如淨禪師の下に學問辨道を勵むことになつたのである。入宋後の三年間、禪師の現はした參學の努力は、實に尊敬すべきものがある。而て其の努力は遂に表はれた。或る夜僧堂內に於て、一僧の睡つて居るのを見て、如淨は痛く之を叱し、更に衆に向つて

「參禪は須らく身心脫落なるべし、只管に打睡して什麼をか爲し得ん」

と大喝したのである。卽ち此の聲に應じて、道元は豁然として大悟した。卽ち方丈に走り上つて、燒香禮拜すると、如淨が

「燒香の事作麽生」　と問うたので、禪師は言下に

「身心脫落し來る」　と答へた、すると如淨は又

「身心脫落、脫落身心」　とやつた。さて此處である、道元禪師一風の禪を見なければならぬ點は、——禪師更に云ふ

「這箇は是れ暫時の伎倆、和尙みだりに某甲を印する莫れ」

と、何たる緊張力に富める言ぞや。すると如淨は嬉しくてたまらぬ、又只「脫落身心」というて居る。

然し只此れだけではならぬ、道元禪師の面目、從て我が邦に於ける曹洞禪の意義は、只此れだけでは足らぬ。禪師が斯る大悟の後、更に一層の努力を加へ、粉骨碎身的の座禪辨道をやつて、大宋廣しと難、斯る人を見ずと、彼の國人をして賞嘆せしめた點に、道元禪師の面目が存在する。余は僧侶でない、特に曹洞禪のみを賞揚するのではない、茲には實現の一例、殊に典型的のものとして、禪師をひき出したるに過ぎない。　卽ち實現の過程は、常に次の如くあるべきものとなすのである。

卽ち更に言ひ換へて見ると、本來本法性、天然自性身、或は諸法實相と云ふ佛敎の根本原理が、若し只抽象的に「それ」の問題とせられ居るならば、其れ限りのもので、其の理論だけの事は、少しく論理力のあるものならば、了解し得られるのであるが、今云ふ場合は、道元禪師といふ特殊態の媒介を經て、道元禪師と云ふ一個の人格の上に實現して來た事を示すのである。　既に實現して來た以上は、其の原理は道元禪師といふ個別的のものである、もう榮西のものでもなければ、天童如淨のものでもない、道元の道元たる力である。　斯く道元といふ一個のものであるが、而も其れは又單なる主觀的のものではない、廣くは佛敎其のもの、少し狹く見て禪宗、更に狹く見ては曹洞宗の實現である、而も同時に又日本の曹洞宗といふ——悟らんが爲めの座禪にあらずして、自己本分の爲めの座禪といふ、一種特別の日本的意義のある、——更に一般的のものとなつて居る、從て又「日本人」といふ全體性の顯現なのである。

此の實現の關係は、讀者諸君の宜敷く考へてもらひたい事で、余は此れに就て今茲に詳細に論じて居る暇はないが、此の關係は余の「實現の論理」と名づける所のもの

であつて、哲學的の思考に於ては甚だ大切なるものである事を指示し置くに止める。然し猶ほ一事特に注意し置くべき事は、普通の思考に於ては輕視され易い、特殊態の媒介と云ふ事である。即ち上の例に就て言へば、道元禪師といふ一人間を作つて居る所の、總ての特殊的の關係である。例へば生理的に云へば、道元といふ特殊の身體組織、引いては其の祖先より有する遺傳的素質が大切なる要素である、次には如何なる階級位置に生れて、如何なる影響の下に生長したかと云ふ事。又次には當時の社會的風潮、殊に僧侶社會といふ事、乃至學問其れ自らの風潮更に進んでは、其の師明全和尚、榮西禪師、—宋の天童如淨、其人に關係しては、當時の宋の社會的狀態、殊に僧侶生活等が、先づ其の重なる要素である。此等の諸要素の一を缺くも、道元といふ一個の完成したる人たるを得なくなる。從て其の實現たる曹洞禪が、如實の如くにはなり得ないと考へなくてはならぬ。即ち此等の諸要素は、實現せられた上の大切なる契機である、內容である、此等の內容契機によつて、佛教其れ自らが、一步深く發展して來たのである。然るに一般の抽象的思考は、此等の特殊性を無視し、捨象して、單に其の形式のみを見るが故に、佛教は何れの宗派にしても同樣である、禪の悟りも、大迦葉以來同一のものであると見るのであるが、それは大なる間違ひである。若し斯く見るならば、發展といふ事は無視せられなくてはならず、人間は人間として皆な同一になつてしまつて、爲めに、甲人は乙人にあらずといふ、人間には大切なる人格といふ事が無視せられなくてはならなくなるのである。然も斯る誤りたる考へよりして、例へば禪宗でならば、何人にでも達磨の悟りと同樣なるものへ到らしめんとするが如き、無理なる事が出來る。然し禪宗の眞意は其處にはない筈である、佛を殺し祖を殺し同時にそれを活かす働きは、即ち「我」の上に實現した我の力であることを考へなくてはならぬ。其故に如法な禪的生活をせないものに、所謂禪的の悟りなるものが得られよう筈がない、而も如何に禪的生活をやつても、我等の時代はもう鎌倉時代とは相違する、況んや宋や唐あたりとは相違する、其他職業が相違し位置が相違する、即ち最も廣義に解しての經驗が相違する限り、或る特殊の人の悟りと同樣なものが、他の人にも亦得られるべき筈がないのである。此の事は又公案を見るに於て、非常に切要なることである。前例に於て、道元禪師の禪はもう印度のものでなく、支那のものでもなく、鎌倉時代に

於ける「日本の禪」であることを忘れてはならぬ。從て大正六年の禪ではない。從て又余の禪ではない。

乙　否定の媒介

禪の公案なるものを見ると、其の多くは感性的直接的のものが取られてある、而て以上述べた特殊的關係が出來るだけ取り去つてある、即ち抽象のよるべき條件なるものが全く抜き去つてあつて、どう考へてよいか取りつく島がない。然し此れを不必要であるから取り去つたと思へば大間違ひである。人面々其の境遇を異にする、同一となすべきものは一つもない、然れば若し其の條件境遇の如きものが明記せられあるときには、思考は其れに執着し、爲めに問題が「それ」になつて、自己の實現ではなくなる。其故に斯る條件を出來るだけすてゝ、却て其を各自自身の如實の經驗に訴へしめるのである。斯くて一面には具體的の問題は普遍化される、同時に其は自己の經驗によつて普遍化されるのであるから、自己の力としてのもの、即ち實現である。それで公案の主意は、普遍的一般の理である、其の理を實現する爲めに取られる形式的媒介は即ち否定の働きである。否定の働きの詳細なる論理は『認識論』に述べて置いた、又本書の各公案に就て一々考へられん事を要する。茲には極く一般的なる否定の働き方を、又一例を取つて説明して置くこととする。

極く幼少なる小兒の知識發達を抽象的に考へて見よう。赤子が未だ手足の自由のきかぬ時期、即ち只管寢かされて居る場合には、彼の世界は食物の世界である、即ち饑ゑれば母親が喰ふに用意せられた乳汁や、甘き菓子などを與へるのであるから、即ち小兒の世界は一切喰ふに堪へたるものゝ組織せられたものである（勿論それに聯關した母親や、其他直接自分に關係してくれる人達との關係要素も、其の内には存在するが、其れは暫く別問題にして置く）。故に彼の手足がやゝ自由になり、匍匐し得るようになつた時には、手當り次第何物でも取つて喰ふのである。而て例へば、今迄度々白砂糖が與へられてゐて「白きものは甘し」と考へてゐたとする、（まだそれだけの知識はない、唯漠然たるものであるが、説明する時にはこれだけの事は許してかゝらなくてはならぬ）此の際其の積りで鹹き鹽或は苦き重曹を甜め

たとする。然るときは、其の苦き經驗は何を示すか「白きものも甘くない」といふ否定の判斷である。然し此の否定は物的存在の否定とは相違して、全く捨てられたのではなくして、正當に云へば組織せられたのである。即ち此の苦き或は鹹き經驗の爲めに、最初の空漠なる知識は原始的の分割 Urtheilung を起した、即ち判斷せられたのであつて、其の結果、云々の白さを有するものは喰ふに堪へ、云々の白さを有するものは苦し、或は鹹しと云ふ樣に定められて、其處に知識が成立するのである。即ち「白色」も「砂糖」も、其の本性を實現したのである。

此れと同樣に、絶えず考へて行くといふ事は、判斷すること、即ち其の始めは空漠であつたものが漸次分割せらるゝ事、即ち否定せらるゝ事であつて、其度毎に、積極的に云へば、始めのものがそれだけ分化し組織せられて進んで往くのである。故に形式的に云へば、否定は實現の論理的媒介である。「故に否定に否定を重ねて行けば、個々の經驗的知識が組織せられ、而てそれに又統一性が出て來れば、第一に外界に於ける統一態が否定せられて主觀へ還歸し(此が唯心論の態度である)、次に其の主觀が又否定せられて、超經驗的の性質を得て、純粹なる法其れ自體の實現となるのである。」故に否定の媒介は、ヘーゲルが自己の哲學に名づけた如くに「否定の否定」である。此の媒介による終局が、人格としての力の實現なのである。

既に上述せるが如く、禪宗は最も大なる原理を直接に捕捉し實現するを以て目的とするもので、此の爲めに否定の媒介が最も巧みに使用せらるゝ事となつたものである。斯くて否定は一面に於ては破壞であるが、同時に他面には組織する事であり建設することである。此の働きを禪の語では、放行把定といふ(本文四八參照)。「故に公案なるものを見る上には、常に此の心得で見なくてはならぬ、一面には何が破壞せられ、其の爲め他面に何が組織せられて來る、即ち實現し來るかを考へるのが、即ち公案の意義である。」其故に禪的の言ひ方は、賞めたのが褒めた事でなく、惡口が惡口にならぬ(其の一々は本文に就て考へることが必要である)。それで例へば『臨濟錄』に斯う言ふ事がある。

師臨遷化時據座云、吾滅後、不得滅却吾正法眼藏。三聖出云、爭敢滅却和尚正法眼藏。師云、已後有人問儞、向他道什麼。三聖便喝。師云、誰知吾正法眼藏、向這瞎驢邊滅却。言訖、端然示寂、

三聖は臨濟門下の麒麟兒である、而も其に向て此の瞎驢(めくら驢馬)と罵り、我が正法眼藏が斯る漢の爲めに滅却せられんと云ふなどは、甚だひどい言ひ方である。それで此の意味を直接に取れば、甚だしく親近の感情を言ひあらはしたもの「畜生うまくやりをつた」といふやうな調子と解釋せなければならぬ。然らば又全く逆のみと視るべきかと云ふに、又左樣許りに見てはならぬ、同時に其の否定を眞正面に考へて、或る種の否定せらるべき要素をも認めなければならぬ。此れがヘーゲル哲學に於ても顯はれるが如く、否定哲學の妙用である、若し此れを一面的に解釋し了れば、全く其の意味を失うて、死んでしまふ。其れで同時に注意すべき事は、斯る否定を用ゐる場合には自己に十分其れだけの力のあるものでなくてはならぬ、其の力のないものが用ゐた場合には、相手は其の人から離れて行くこと、只徒らに親切を盡して、相手が離れ去るのと同樣の始末である。否定は自己にも相手にも、其れによつて嚴密に否定せらるべきものが指示せらるゝと共に、組織せらるべきもの、簡單に言へば、自己の力を獲得し得る底の働きでなくてはならぬ。斯くて否定は卽ち自己の最も直接的實現の媒介である。

四　禪宗と漢字

我等日本人は旣に古くより、殆んど漢字を支配し終つて來たのであるから、漢字を用ゐる事から受ける思想上の影響といふ事は、日本の事を考へる上には、見遁すべからざる一要素である。處が此の事は、從來全く顧みられなくて、只僅かに其の弊害のみが彼是れ言はれてゐたに過ぎぬ。然し今は特に禪宗なるものと漢字との關係に就て一言するに止める積りであるが、其はやがて此の大問題に聯關するのであるから、よく注意せられん事を望む次第である。余が根本に斯る問題を起したのは、斯ういふ點にあつたのである。世界の古き文明の發祥に三中心がある、卽ち其は支那印度及び希臘である。然るに印度と希臘とには、立派な論理學があるに對して、支那にのみは事實それが發達しなかつた、あの位に議論も盛んであつたのに、何故であらうか。從つて又文文典修辭學といふ如きものも、あの位立派な文章を書き、又文章に就て苦心したるに關せず、多少の文字論を除いた外には、何故に

立派なものが組織せられなかつたらうか。　余は此の問題を提出してから、長く説明することが出來なかつたのであるが、ヘーゲルの聲音文字と形象文字とが、精神練習に向てどれだけ相違する影響を與へるかに就ての議論を讀むに及んで、それに暗示せられて、始めて十分なる説明の道を得たのである。

思考と國語一般及び文字と、如何なる關係を有つて居るかといふ一般論、及び其の詳細なる事は玆に省く。　又左樣いふ思考であるから左樣いふ言語文字を用ゐて居り、又左樣いふ言語文字を用ゐて居るから、左樣いふ思考に止まり居るのであるといふように、其の相互關係は勿論考へなくてはならぬ、然し余は玆には主として書かれた言語卽ち文字が、思考を規定する方面のみに限つて置く、又話される言語といふ事も暫く論外に置く。　其の理由は、話されたる言語は、其の性質上主觀的のものである、丁度藝術の内でも、音樂が最も主觀的のものと呼ばれ、主觀變化の細微なる所迄をも表現する事が出來るが、要するに主觀の流動に止まり、一時的のものであると同樣である、卽ち一般に只話されたる言語のみであれば、一時的主觀的のものである、恐らく文字を案出して、其れを書き止め置く力のなかつた時代は、人間の精神も禽獸と大した相違が無かつた事と思はれる。　思考を文字といふもので印刷し出し、之れを客觀的になし得たことに於て、始めて我等は概念を分析すること、與へられたる事物を分析すると同樣であり得て、玆に直接の事物を離れた思考の世界が構成せられ、人間が人間として、他の被造物とは相違したる特色を表はす事になつたのである。　其故に我等が今日爲す所の讀み書きの練習といふ事は精神の練習には、決して等閑に附せられない大關係を有する事となるのである。余は此の意味に於て、記號の記號たる機能を有する文字に就て、特に重きを置いて考へようと思ふのである。　然も猶ほ一事注意すべき事は、文語と口語とが大體に於て一致して居る國語の場合には、余が今論せんとする如き事も、或は大切でない樣に思はれるかも知れぬが、特に日本語の樣に、其れが別になつて居る如き場合には、非常に重大になつて來る。　而て其の別にならなくてはならぬ所以は、漢字の使用からである、漢字を用ゐて居る限り、口語と文語とを一にすることは、絶對的に不可能である。　此等の事は西洋の言語學のみをやつて居る人には判らぬ問題であつて、其の爲めに所謂學者が日本語に對して大なる誤りを爲して居る事がある。

謹まなくてはならぬ事ではあるまいか。

漢字を全く形象文字としてのみ取扱ふ事は不都合であらう。卽ち現に古く周禮にも六書といふ事が論ぜられてある。六書とは象形·指事·會意·假借·諧聲·轉注の六を云ふ。此の六の內で、象形といふのが、特に形象文字本來のものである。(漢書藝文誌にあるように、象形·象事·象意·象聲·轉註·假借といふ樣に、六書を解するときには、一層形象といふ意味が廣められるが)卽ち日月山川等の如くに形ちを取つて造られたる文字である。指事とは、點畫によつて事を示す、一二三、上下、本末等がそれである。會意とは、既に一文字をなせるものを合せて、其れより意義を生ずるもので、仁武信等の如き字がそれである。假借とは假りて用ゐるの意味で、竹節の節を節操の節に、竹管の管を管轄の管へ用ゐるが如し。諧聲とは文字の一半は形象で、他の一半は音の爲めに用ゐたもの、河江等の如き場合を云ふ。終に轉註とは其の義が轉じて他の意味となり、同時に其の音も亦轉じたもの、例へば音樂(ガク)の樂が快樂(ラク)になり、尺度(ド)の度が忖度(タク)となるが如きを言ふのである。以上は六書の大略の說明である。然し少し意義を廣くするならば轉註の一を除いては、與へられたる文字による精神の分析は、皆な殆んど形象的である、卽ち表象の世界へ陷るのであつて、此れが聲音文字の、音聲を模したる甚だ僅小のものを除いては、與へられたる文字による分析が、抽象的概念の世界へ入るのと、大なる相違を認めなくてはならぬ、根本的に大切なる點である。例へば川を考へるとする「川」なれば水の流れて居る場所を考へしめられるが「カハ」なれば水の流れて居る所といふ一般概念になる。又少し六ケ敷い抽象概念を取つて見る、例へば仁を考へるとき「仁」なれば、其の考へは直ちに人が二人相集まつた時の關係であるが「ジン」なれば、人二人といふ意味はない(我等は「仁」といふ漢字を考へるからいけないが、只「ジン」を漢字を全く知らぬものに敎へることゝ見なければならぬ)。例へば「忠」とLoyaltyとを比較して見てもよからう。勿論此れも或は正當と云はれないかも知れぬ、此の兩者は固より同樣のものでない上に、西洋の聲音文字にした所で、常に用ゐて居る間には、形象的の意義が加へられ、又分析せられた上でも、Loyaltyにするならば、Loyal+tyとなる、けれどもいかに分析して行くも、聲音文字の分析からは、決して表象へは往かない、然るに「忠」にするならば、其の分析要素たる「中」は物の中を意味し「心」は心臟を考

へしめられる、卽ち表象へ往くのである。それで又解しやうによつては、會意、假借、轉註といふような事は、聲音文字にも無いとは言はれぬ、從て聲音文字にした所で、嚴密に一字一義といふ樣な事はない事であるが、然し此にあつては概念の世界である故に、比較的に自由である、從て豐富な言語及び文字が造り出され得るが、表象の世界卽ち直接事物の世界は、之に對しては甚だ貧弱なるものである。從て支那では、四聲の區別といふ事が、各文字を話される上には、必要の事になるので、其れによつて意義の變化を表はし、且つ豐富ならしめて居る。聲音文字には、其の必要が大に減じて居る、云はゞ言語の主觀性を脫し得るのである。卽ち音調(アクセント)を八ヶ間敷嚴守せなければならぬだけ、其れだけ其の言語は非客觀的のものであると言はねばならぬ。

又例へば「雨」といふ一字を考へて見る、今日の我等からすると、或は雲から落ちる雨滴の表象は割合に少ないかも知れぬが、然し此の字は名詞であることも出來れば、動詞及び形容詞であることも出來る、然るに聲音文字の「アメ」或は Rain であれば、雨の表象は全くない、而て其は名詞に限られて居る、而て此れを分析して考へた時には、「ア」「メ」或は Rain は空から下る水である、卽ち概念の世界である。此れは只其の一例に過ぎないが、此の意義を廣めて云うて、漢字は云はゞ(少しく過大に云ふならば)用ゐる人々によつて、殆んど其の意義が相違する、其の文字其のもので其文字の意義卽ち概念を客觀的に規定することは出來ない、前後の關係上から書く人或は讀者の主觀が、始めて其の意義を規定し得るのみである。卽ち客觀的のものを客觀的に規定することは、先づ漢字の性質上六ヶ敷いと云はねばならぬ。これが卽ち支那に於ては文法も修辭學も、同時に論理學も出來なかつた所以である、卽ち一般に科學的思考、卽ち客觀的に抽象せられたものを抽象的に取扱ふ事は、漢字では出來ないのである。余は嘗て支那人に倫理學を敎へた事があるが、學としての倫理學は、明に彼等には會得せしめ得られない事を見た。斯くて支那人が漢字を用ゐて居る限り、到底科學的の國民にはなれない。今日外交上でも、日本人は其れに苦しめられて居るではないか、卽ち支那人は何に就ても、甚だしく主觀的に解釋する。

之に反して、聲音文字は、其れに就て考へる思考を、本來概念の世界へ誘致するの

であるから、客觀的抽象的のものを客觀的抽象的に規定することが出來る、卽ち其の點にて、聲音文字を使ひ居る日本人は、西洋の科學をも直ちに取り入れることが出來た。卽ち日本人は本來聲音文字の國民であるが故に、分析すれば等しく概念の世界へ入るのである、同時に漢字をも使用するのであるから、此の兩方面の影響で、文字分析といふ事には、甚だ特有な力を表はして來た、卽ち此れは古い國學者から始まつた事で、今日でも猶ほ盛んにそれをやつて居る人がある、而て其の結果甚だ危險なる結論に到着することがある。此れは兩種類の言語を用ゐる所から起つた面白い長處であると共に、又短處でもあるが、ともかく概念的の分析に秀でゝ居ることは、科學的の國民である事を示すには十分である。然し純聲音的なる西洋語には、其の科學的たるが爲めに、他にもう一つの長處を認むべきである、其は冠詞を用ゐる事である。日本人には冠詞は面倒なもの、不必要なものであるが、西洋語は此れあるが爲めに、言語によつて客觀的の規定をなすに、如何に便利であるかを考へなくてはならぬ。殊に希臘語獨逸語のやうに、中性冠詞を自由に使用し、且つ自由なる概念上の構成を、自由に一語にして表出し得る所の國民は、自ら哲學的思考に發達し得ると言はねばならぬ（此れはゲーベル先生が、嘗て中性冠詞が卽ち哲學的であるといはれた事を、茲に思ひ出して云ふのである）。

然し此等の事の出來ない短處は、やがて漢字の長處である。表象の世界に止まり、然も思考の上から生ずる豐富に變化し得る概念的の意義を、其の一語に包有せしむるといふ事は、而て尙ほ其の無限なる意義を一つに纏めて、之を活用するといふ事は、實現せられたる一種の人格としての力を要するのである、卽ち雜多の統一として、漢字其れ自らが一種の藝術品なのである。手にて上手に書かれて、然も大きな文字で石板或は木板にせられた四書五經の內から、此の藝術的の意義を取り去ることは出來ない。斯くて漢字は貴族的のもので、俗人では味ひ得ぬ所のものを有する。斯くて又「文字のある」といふ事が、一層切に學者といふ事の意味になり、又支那で文字言語を一層神聖に見た所以である。之に反して聲音文字には、斯る藝術的の意義は始めから存在してゐない、從て此の點に於て、口語と文語と大した相違を生ぜしむる必要がない。日本の片假名文字でも同樣であつて、其れに藝術的の意義を有たしむるは、漢字からの比論である、平假名か變體假名でなくては、書か

れた文字(例へば歌を書いた時に)美的にはならないのである。　同時に其の人格的要素卽ち多樣を統一して居るといふ意義からして、漢字でも楷行草の順序で美的の要素が增して來る。　卽ち楷書の字畫の正しきは、云はゞ活字的になる、美的の要素は少ない、然るに文字を自己の力で自由に支配し得て、其の力を表明した行書や、更に又草書は、其れ自ら立派な藝術品である。　勿論此の意義に於て、西洋字でも自由なる手書には、多少の藝術的意義が存在する。

斯くて茲に結論すべき事は、漢字の用は表象の世界に止まることに由て、主觀的であるか、或は同時にそれが自由に統一せられた時には、絕對的の力を表明するか、此の兩者の何れかであつて、客觀的のものを客觀的に規定するといふ事に於ては、本來不都合であるといふ事が、禪其のものと直接交涉する點なのである。　支那へ佛書が這入り、又しきりに之が飜譯せられたが、飜譯した人、又其の人でも飜譯した當時の氣分は印度的の思考であり得たであらうが、旣に飜譯せられたものを讀んで受ける所の影響は、最早支那的のものである事を、我等は十分に考へて置かねばならぬ。　佛敎者は從來一向此の點を閑却して居たのであるが、佛敎が支那へ這入てからは、此の關係によつて直ちに支那化した事を十分に考へなくてはならぬ。此の間の發展は、希臘羅甸を現代語に譯した場合と(さりとて嚴密には譯せらるゝものではないが)、印度のものが支那へ飜譯せられた場合とには、非常に相違する點のあることを、學者は閑却してはならぬ。(此の事は現今西洋のものを邦語に飜譯する場合に就ても云はれ得る事で、大事な點である)。

漢字を用ゐる限り、文字による分析が表象の世界に止まり、而も其が主觀的に止まることは、甚だ稀れではあるが、旣に十分なる思考の練習を積み、絕對的のものを實現し得た人からは、否定せられなくてはならぬ、此れが支那には老莊の思想として知らるゝ所の、否定主義が旣に早くより起り得た所以である。　而て此の老莊思想に出た所の否定の意義は、又儒敎では子思の『中庸』の內へ這入つて居る、而て其れが爲めに、儒敎は半面の力を得ることになつたことは、又吾人の忘れてならぬ點である。　儒敎、例へば論語の精神を、若し直接表面上からのみ解すれば、一種の處世上の格言位のもの、お利口な世渡り術を敎へた位に止まつて居る、然るにそれに力を與へ、根本精神なるものを暗示して、それに永き生命を與へし所以のものは、文字

の藝術的意義と、反面には儒敎の外面的なるに反對した老莊の否定の精神とである。然るに斯る大切なる否定も、亦本來の思考が表象世界に止まる支那人の悲しさには、五行說など〻連關して、漢代になると、表象の世界に墮在してしまつて、全く迷信的なものになつてしまふ。列仙傳的のものが即ちそれである。此の事は又『碧巖錄』の圜悟禪師の評唱などを見るとよい、禪宗專門の僧侶でも、如何に表象的の世界に止まつてゐるかがよく見られる、それで心ある師家は、絕えず其の表象的の考へを打破するに力を用ゐてゐたので、それを見ると、何たる馬鹿坊主の多い事であるかと、今日の我等には思はしめられる程である。此は更に後の話しで、其の一例に過ぎないが、漢時代に於ける表象墮在の弊害、即ち迷信的のものを回復したのは（其の內に王弼など云ふ學者を數へなくてはならぬであらうが、余は此の邊の支那の歷史をよく知らないから、十分に斷言し得る力がない）其後即ち唐以後に於ける老莊の否定の哲學の眞精神の囘復と同時に佛敎哲學の影響とであると認めなければならぬ。少くとも宋學の隆盛は佛敎の概念的思考の影響であると見るのは、不當ではあるまい。

翻て印度思想の方面をも亦文字といふ條件から考へて見よう。勿論外にも種々の事情があつた事であらうが、此の方は又非常に分析能力が發達してゐた、即ち其れは歐洲語と同一語系に屬する聲音文字を用ゐてゐたからと見ることが出來る、而も其の分析の發達せることは、恐らく古代に於ては希臘羅馬以上であらう。而て其分析は主として言語上からのもので、其の結果恐ろしく抽象的のものを實在とするの弊害に陷つてゐた。それで此の弊害の打破として、印度では又否定の働きの意義が、既に早くより認められて來たのである。そこで印度の宗敎的思想と、西洋の科學的思想との分岐點は、何れにあるかと云ふに、此の分れは、寧ろ近世の事なのであつて、西洋に於ては文藝復興期よりして、漸次に自然に忠實なるべしといふ事を學び出して、其れが近世初頭へ來て、ベーコンの『新論理學』に由て表はさる〻精神に迄誘致せしめられたのである。即ち實驗觀察といふ事が重んぜらる〻樣になつたのは、自然界を征服せんが爲めには、却て忠實に自然を分析せなくてはならぬといふことになつたからである。此れが即ち自然科學の發達である。然るに印度の方にては、其の土地氣候、從つては社會の事情とい

ふ事をも考へなくてはならぬが、ともかくもどこまでも概念的分析に止まつてゐた、卽ち云はゞ概念上の遊戲が主となつて居る、故に因明の如きも、實現の論理としては非常に面白い意義のあるものなるに關せず、其れを自然界に用ゐるといふには、本來不都合であるので、(同樣にアリストテレースの論理學にも、其の不都合があつたのである)只論辯術とのみして殘されるに止まつてゐた。然し同時に此れが本來は實現の論理形式を示すものであるといふ性質と、否定の働きの早くよりの發達とで「それ」を轉廻して如實にするといふ方面には、印度思想は既に大なる開展をなした。卽ち釋迦の無上正等覺がそれであり、大乘佛敎の發展がそれによつて爲されたのである。而てそれには又自然界を顧みずして、只管ら自己に還沒する方法としての神秘論が助けとなり、靜座して沈思する方面、卽ち禪定といふ事が、大切なる方法となつたのである。斯くて此の禪定、靜座して沈思默考するといふ事に、否定を働かせたものが卽ち禪宗なのである。印度の宗敎的思想としては勿論禪定を捨てるのではないが、ともかく否定による論理の開展を主としたものが、佛敎に於ける正統派であつて、此の論理は卽ち賴耶緣起となり、更に眞如緣起より、法界緣起と開展した、――卽ちヘーゲル哲學と殆んど同樣の有樣に開展した所の――佛敎哲學である。ヘーゲルの樣な思想が、西洋に於ては最近になつて始めて出て、佛敎に於ては既に古くより出たといふ事は、西洋の方は自然界といふ方面へ廻り道をしてゐたからである、然し其の爲めに、此等兩思想系は、其の終局類似に拘はらず、精粗に於ては全く比較にならぬ程に相違して來た。

西洋系の發達と、印度系の發展とを比較して居ることは又面白い事であらうが、其れは茲には餘計な事になるのであるから、再び支那系のものとの比較に歸らう。支那系の思想は表象世界へ墮在するか、或は絕對界へ入るかの何れかであるが、本來の性質上表象界へ墮在することが多いのである、其處へ印度系のものが這入つたのであるから、此の兩者の接觸が、卽ち支那佛敎の特色ある發展となり、儒學の方面に於ても、著るしく其の影響を受けて、これが宋學の發達を起した。――韓退之の排佛論が、如何に表象の世界に止まつてゐて、佛敎の思想を攻擊してゐるかに就て考へるのも面白い事であらう。――而も其の內支那の貴族的な思想及び藝術的思考が最も喜んで取り入れたものが、卽ち禪宗である、白樂天、柳子厚、李翺など(韓愈も亦)皆

な禪に參じて居る。—禪宗の盛んになつた他の歷史的條件は、暫く玆では論外にして置く、—不立文字の禪宗、然も抽象的なる概念的思考、卽ち支那人の最も不得意とする所のものを、禪宗は却て否定し去るのであるから、其處に自ら共鳴する所があつたに相違ないのである。 斯くて宋に於ては、他の佛教は殆んど有るか無しの有樣で、只獨り禪宗のみ榮えてゐた。

斯く否定によつて實現し來る所の力と、漢字より來る藝術的精神との融和結合が支那禪の特色であると見るならば、其の特色は卽ち又「頌」なるものに於て十分に見ることが出來るのである。 頌偈或は伽陀とは、自己に實現して來た精神狀態を詩歌の形式で表明したものであつて、旣に印度に於ても盛んに用ゐられたものである。佛教の經典を見るとよく判るが、始めは讃美歌の性質を有つたものであらうが、禪になると、其の意味が相違して居るのである。 一體詩歌は、前にも述べた如くに、實現せる全體を再び表象の世界へ出して來て、更に其れを主觀へ返して樂むといふ方法のものである、而て又上述の如くに、實現せられたものは、概念的抽象的のものでは言ひ表はすことが出來ないのであるから、其れを現はすには詩歌の形式を取ることは、純粹論理化する力のない場合には（希臘思想の如くに）止を得ぬ、從て又最も適當な方法であらう。 然し詩歌が藝術である以上、其の弊害は全體或は絕對の獲得といふ方面へ行かずして、只だ其れを樂しむといふ主觀狀態、云はば一種の氣分たるに止まつて、十分なる精神能力の組織化とならずに終るといふ事である。 それで其の本來が神秘的實現を主とする性質上、支那禪は頌を極端迄用ゐたのである。 これは更に本文に到つてよく分るであらうが、大なる矛盾に陷つて場合に、一句を道へとか、一轉語を與へよとか云ふのは、皆な其の矛盾を超脫した心的狀態を詩或は詩的藝術的短句で以て言ひ表はさねばならぬ事になされて居る。
而て此の事に關して、上記の如く漢字は、其の本性上又最も得意とする所である、卽ち漢詩は詩としての其れ自らの藝術たる上に加ふるに、文字の旣に藝術品である事に於て、斯る氣分を表はすに最も適當なる性質のものであるのである。 例へば本文四七にも引用して置いたが、見性の一面を、陰森夏木杜鵑鳴、日破浮雲宇宙淸と頌出し居るなどは、最早他の如何なる國語を以てしても、此の氣分を出すことは出來ない。 而て此る方面を最もよく發達せしものは『碧巖錄』に於て集められてあ

る雪竇の頌であらう。(宏智(ワンシ)禪師の『從容錄』又代表的のものであらう)。此等の頌は只詩としても十分諷唱するに足るものであつて、『碧巖錄』が大に流行したといふ事は、實現の力卽ち內容よりかは、寧ろ雪竇の頌と、加ふるに圜悟の文章の立派なのによると迄も云はれて居る程である。然し長處は同時に短處である、若し其の立派なる文字や詩を諷唱するに止まり、主觀的氣分生活に止まつて、人格としての力が出て來ない限りは、禪の本旨から云へば却て有害である、而も漢字の性質上からは、寧ろ此の方に傾き易いのである。宗門第一の書とまで云はるゝ『碧巖錄』が、有時は燒き捨てられたと云ふのも、斯る意味からではあるまいか。『碧巖錄』に比すると『無門關』の頌などは、とても詩歌としては及ばない、然し同時に論理的精神が秀で居り、又よく主觀に墮在することが重ね〲警戒せられてある、是れ余が特に『無門關』を取つた一理由なのである。故に禪宗が日本へ這入つてから、日本人は既に漢字を支配し終つたのであるから、漢詩の精神はよく之を味ひ得る、而て本來が音聲文字たる所よりして、支那人のやうに單なる主觀の氣分生活に止まらず、卽ち表象世界に墮在せないのであるから、よく絕對的の精神を(實現するには到らないまでも)捕へ得た。此處に日本佛敎の特色がある。禪も同樣に日本的禪の特色が其處に出て居ると見なければならぬ。然し禪たる以上は、支那に特別に發達したものであるから、禪の公案又禪の問答に用ゐる語は、矢張特に禪宗が發達した時代の支那のものを用ゐなければ、どうしても其の氣分にはなれない。余は本文に於て公案を飜譯して見たけれども、其の譯だけではとても禪的氣分は出ない、之は讀者も注意せられん事を望むのである。

　一般に國語は其の國の思想の忠實なる奴隷ではないけれども、亦密接不離の關係を有つたもので、如實の一文章を外國語に飜譯したならば、其の問題の主眼さへ時には逸し去らしめられるのである。殊に今日の如くに、各國が其の特有の思想を發展せしめた時代に於ては、其れを相互の國語で飜譯しては、もう其意味が相違する、此の事は既に語系の同じである英と獨との間でも然り、佛になるともう大變に相違する、況んや日本語と其等西洋語との間に於てをやである。同時に自己の思想を表明するに外國語を用ゐなければならぬと云ふ樣な間は、未だ眞に自己の哲學がない證據であるとも云はれ得る。卽ち自己に徹する限り、自國語でなけれ

ば其の思想は言ひ表はし得られないものである、外國語を用ゐ、外國の文法によらなくてはならぬ限りは「如實」であるべき哲學が皆な「それ」の事になつて了うてゐるのである。自己の哲學系統に引用語を除いては、一語も外國語を入れなかつたヘーゲル哲學は、最もよい手本を我等に示して居るのである。學問に國境なしなど云ふ事は抽象的なる科學の範圍でこそ言はれ得れ、—此れでも嚴密には不可能ではあるが、—實現を主とする上のものは、到底國境なしであるわけには往かぬ。それで現今は、一面に於ては交通自由の爲めに、學問の性質が普遍化し一般化するが、其の一般化は、實現の方面から云ふならば、其の範圍の廣くなつた事を意味するのであつて、愈〻其の特殊性と個別性とを、自律的に進めて來る事を注意するのが大切である。

それと同樣に、禪宗では端的に此の箇別性を主とするのであるから、古い漢文を用ゐては、只今の我等は最早十分に我等の箇別性を出すことが出來ぬ。それで宋學に於ても、其の傾向は十分現はれて居るが、禪では漢時代の文法も多少變化して居るし、又盛んに俗語が用ゐられて居る。（ヘーゲルも亦しきりに俗語を用ゐ、其の爲めに獨逸語を哲學的の國語にしてしまつた）。斯くて一種（我等から云へば）禪宗的特別の用（術）語といふものが出來たのである。道の字をλόγοςといふ字にあてゝ見れば、それを「言ふ」といふ意に用ゐたのは、論理的にも面白いのであるが、其他作麼生、恁麼、怎麼、甚麼、什麼、與麼などいふ語（此等は今玆に說明するよりか、讀者自ら本文に於て、直接に其等を考へられた方が了解し易い）及び者、箇、又者箇、這、等を總て具體的絶對的の意味に於ての「此」（此は代名詞で一般的である、具體的の意味少しの意に用ゐたなども、面白い事と思ふ。（其れから類推的に這般、者般などの語もある）。馬祖道一は云ふ「楞伽經、以佛語心爲宗、無門爲法門」、此の句は本文の序文を見よ）、又曰、凡有言句、是提婆宗、只以此箇爲主と、此の「箇」の字は甚だ面白い文字であると云はねばならぬ。此等の文字を飜譯することは、漢字を支配し得た所の日本語でも、最早出來得ない、只だ我等はよく其の氣分を味ひ得るだけの事である。從て斯る文字を用ゐなければならぬ禪は、最早只今の我等の禪ではない。

五　座禪

禪宗が禪宗としては、座禪するといふ事が其の特色であることは勿論の事である。座禪は既に述べた如くに、生理、心理的、否な寧ろ生理的方面、即ち有機感覺の調節より生ずる力で、其れに由て心身兩者の調和を計る方法である。然し只だ此れだけでは、人間が人格として有する精神能力の組織ある働きにはならぬ。故に學問も必要であるが、特に公案といふものを考へて、純論理的組織力を養はんとするのである。公案の事は後に讓つて、茲には先づ座禪の事に就て話して見よう。勿論余は序文にも斷つて置いた如くに、座禪をした事がないのであるから、自ら會得したものを茲に述べる事は出來ないから、道元禪師の『普勸座禪儀』を其の儘借りて置かう。

原夫、道本圓通、爭假修證、宗乘自在、何費功夫、況乎全體迥出塵埃兮、孰信拂拭之手段、太都不離當處兮、豈用修行之脚頭者乎、然而毫釐有差、天地懸隔、違順纔起、紛然失心、直饒誇會豐悟兮、獲瞥地之知通、得道明心兮、擧衝天之志氣、雖逍遙於入頭之邊量、幾虧闕出身之活路、矧彼祇園之爲生知兮、端坐六年之蹤跡可見、少林之傳心印兮、面壁九歳之聲名尚聞、古聖既然、今人盍辨、所以須休尋言逐語之解行、須學回光返照之退歩、身心自然脫落、本來面目現前、欲得恁麼事、急務恁麼事、夫參禪者靜室宜焉、飲食節矣、放捨諸緣、休息萬事、不思善惡、莫管是非、停心意識之運轉、止念想觀之測量、莫圖作佛、豈拘坐臥乎、尋常坐處、厚敷坐物、上用蒲團、或結跏趺坐、或半跏趺坐、謂結跏趺坐、先以右足安左胜上、左足安右胜上、半跏趺坐、但以左足壓右胜矣、寬繋衣帶、可令齊整、次右手安左足上、左掌安右掌上、兩大拇指面相拄矣、乃正身端座、不得左側右傾、前躬後仰、要令耳與肩對、鼻與臍對、舌掛上腭、唇齒相著、目須常開、鼻息微通、身相既調、欠氣一息、左右搖振、兀兀坐定、思量箇不思量底、不思量底如何思量、非思量、此乃坐禪之要術也、所謂坐禪非習禪也、唯是安樂之法門也、究盡菩提之修證也、公案現成、羅籠煩惱を云ふ)未到、若得此意、如龍得水、似虎靠山、當知正法自現前、昏散先撲落、若從坐起、徐徐動身、安詳而起、不應卒暴、嘗觀超凡越聖、坐脫立亡、一任此力矣、況復拈指竿針鎚之轉機、擧拂拳棒喝之證契、未是思量分別之所能解也、豈爲神通修證之所能知也、可爲聲色之外威儀、那非知見之前軌則者歟、然則不論上智下愚、莫簡利人鈍者、專一功夫、正

是辨道修證自不染汚、趣向更是平常者也、凡夫自界他方西天東地、等持佛印一擅宗風、惟務打坐、被礙兀地、雖謂萬別千差、祇管參禪辨道、何拋却自家之坐牀、謾去來他國之塵境、若錯一步、當面蹉過、既得人身之機要、莫虛度光陰、保任佛道之要機、誰浪樂石火、加以形質如艸露、運命似電光、倏忽便空、須臾即失、冀其參學道流、久習摸象、勿恠眞龍、精進直指端的之道、尊貴絶學無爲之人、合沓佛佛之菩提、嫡嗣祖祖之三昧、久爲恁麼、須是恁麼、寶藏自開、受用如意、

以上の文意稍や解し難き點もあるであらうが、今其れを解釋するの煩を省く、本文を讀み了つた後に此れを讀まば、別に六ケ敷い事はなからうと思ふ。勿論此考へは座禪と云ふ上からのみ、禪全體を觀たのであつて、既に上述せるが如くに、自家本分の爲に座禪するといふ、曹洞宗の意義は、此の文に依つても知られるのである。然し我等の立場から考へるならば、只管に打座するだけでは、此れだけの妙用は得られない、此れは道元禪師が現に佛法を實現した上での坐禪と見なければならぬ。臨濟宗の方面に現はれ居るが如くに、―此の兩方面の關係が現に面白い問題であるが、玆には論じて居る暇がない、―坐禪を悟道の方法手段と見るならば、坐禪は只だ有機感覺の調節より起る、心身兩者の調和の方法に過ぎない。

蓋し身心不調和といふ事は、濫りに不可及の慾心に驅られたりする、抽象智(智と感情或は又慾心を別個のものとなす事の非なるは既に述べた)から起されるもので、今日生理學者や生物學者の云ふ自然的の死、卽ち草木の葉が秋に至りて自然的に脱落するような死が、我等人間に於て出來ないといふのは、心身何れの方面にも無理をするからである。(自然的の死が、人間としてよい事であるや否やは、論外である)。總て身心何れの方に於ても、病氣は心と身とが別になるからである、近頃の醫學では、病氣は黴菌から起るといふが、自然に具へしめられてある有機體の力で、黴菌に對抗する力は既に十分である筈なのであつて、身心の不調和といふ事が、偶ま黴菌をして蕃殖せしめ、有害なる作用を爲さしむる機會を與へるに過ぎないのである。其故に、心身の健全を計る爲めには、坐禪は最も有功なる方法である事は、十分に認めなくてはならぬ。然も亦身心一如の考へから云へば、坐禪は又大切なる事である、健全なる精神も亦自ら此れより生起する事は論を俟たない。それで人の新奇を好むや、近頃は某々式靜座法といふ樣な事が大に流行し、盛んに其の功

德が吹聽せられるのである、勿論其の功能のある事は等しく認容せらるべきであるが、何も強ひて畸形な體格を作り上げるまでもない事で、禪宗に用ゐられる、甚だ自然的なる形ちに於てでも、新奇なものをやるだけの努力があつたなら、十分其の功能を表はし得るものと信ずる。殊に坐禪に於て、右手を左足の上に安し、左掌を右掌の上に安じ、且つ兩拇指の面を相拄へしむる形態は、法界印定といはるゝ所のものである、卽ち左右の能所關係が相互的になる態度は、カントが相互關係は全體へ入らしむる論理的形式であるといふたと同樣に、現に有する自我の普遍性と必然性、卽ち全態を實現せしむる、大切なる形式なりと承認すべきである。十方世界全身を現ずるとは、卽ち當に此の形式に外ならぬ。只だ身體を健全にするといふ如き目的ならばともかくも、若し自我の全活動を自由に現出せしめんとする場合にあつては、此の坐禪の形式を忘れてはならぬのである。

然し身心を健全にするといふ事が、果して我等人間の終局の目的であらうか。主觀に落在し、唯だ一人のみの解脫を要求する人は、坐禪のみで或は事足るであらう。勿論上述せるが如く、身心の調和は大なる自我の活動の基礎的要件であるに相違ない、然し坐禪をやらなくては、人間が人間としての活動を實現し得ないと云ふのではない。坐禪的に得る所のものは、一個人の修養の上からである、多數人が集まり、其處に組織を生じ、以て儒敎（『大學』の精神）に云ふ所の治國平天下の事を爲すには、必ずしも兀兀然とした坐禪のみが唯一の方法ではない。勿論『大學』にも心身を修むるが本であると說いてある、一個人の修養を敢て否定するのではない、否な却て其の大切なる事を力說するのであるが、其れのみが終局のものでない、—道元禪師時代、殊に宗敎的個人の滿足には、其の本分が坐禪であつたであらうけれども、今日の社會に處する自我が、若しこれのみを目的としてゐたならば、又抽象的主觀に落在することになるのである。一個人の人格は、大なる組織の一契機であり、而も其の組織が組織として表現して居るものは、只今の處國家である以上は、國家の一契機としてのみ、其の人格に意義があり、從て其處に人格の自由と解脫とがあるわけである。從て我等に取ては只だ打座するのみが本分ではない、宜敷積極的に思考し、自己の責任を自覺する上に、與へられたる能力を開發すべきである。公案は智力の上での實現を計つた方法である。勿論智のみに偏して實行を怠れ

ば、又一面に落在する。それで余の言はんと欲する所は、如實の自己に存在の意義を認め、此處に自覺せらるゝ任務の遂行によつて、坐禪と公案との兩方法にて得らるゝ所のものを、自ら實現し得らるゝといふのである。故に更に進んで公案の意義に就て述べて見ようと思ふ。

六　公　案

甲　公案の意義

公案或は則といふのは、古人が十分考へた上で、參究者に考へるべく與へた問題、或は古人の言行其の儘(と傳へられたるもの)を問題として考へしめ、是れに由て古人が實現したる形式的の力を實現せしめんが爲めのものである。蓋し條件に從うて抽象せられたる知識は、一面的のものであつて、其れに固執すれば、條件の變易と共に、必ず矛盾に陷るものである、之れを有限智の葛藤といふのである。其れで公案として採られる最も多い種類は、矛盾其れ自ら、或は矛盾を故意に誘起させて、其れを如何にして脫するかを、問題として與へたものである。矛盾に陷るといふ事は、有限知に於ては甚だ恐るべき事である、形式論理學では、選言原則と不容間位原則とが存在する限り、兩刀論法に陷つた時は、脫出する道がないようである。然し俗にもよく言はるゝが如くに、窮すれば通ずるといふ事がある、人はどうにかして矛盾を解決して往くもので(此の詳細なる說明は本文に於てすることゝする)、實際は又窮して而て後に通じたる知識でなくては、力としてのものとはならない。卽ち其の理由は、無難に透過したといふのは、條件の變化につれて、自分も不知不識の間に移動したのであつて、言はゞ自我が確立してゐない事の表明である。自我が確立し、一定の原理に從うて活動する以上は、其の力で必ず矛盾反對に陷る、而て其れに氣付いて返照した以上は、其れだけ知識が組織せらるゝ、卽ち力としての知識が實現するのである。更によく考へて見ると、全體抽象するといふ事が、既に一定の原理に從ふからであつて、其の原理が無ければ、抽象することさへ出來ない、卽ち單に表象の世界に止つてゐて、未だ知識として成立したのではない。更に換言すれば、有限的の知識も、其を用ゐる力あつて始めて知識としての價値を有するの

であるから、公案の意義は、有限智其れ自らを否定するのでなくして、矛盾に由つて自己に回光し返照せしめ、歸來し退歩せしめられて、自己の本來の面目、卽ち抽象的知識を運用する所の働き其れ自を捕捉せしめんが爲めのものである。

從て次には、此の直接なる實現を目的とする爲めに、公案は大なる原理其のものを眞正面へ提出することがある。然も如何なる原理と雖、其れを言語の上に執し、抽象的に解釋するならば、又等しく矛盾に陷るのであるから、公案は總ての抽象を去らしむるが爲めに、既に述べた如くに、抽象の據て行はるべき一切の條件を捨て去つて、直接端的に其れを實現せしむる工夫を取つたものもある。卽ち喝°だとか棒°だとか云ふものが、(勿論只だ其れのみの用と限ることは出來ないが)抽象的見解の打破の爲めに用ゐられることがある。此の意味に於ての公案は、普遍的原理の(媒介を拔きにして)個別化の論理法を取つたものである(三の甲參照)。

次に公案となされる所のものは禪宗で云ふ所の勘°辨°といふ所のもので、實現した力を互に辨識する仕方である。一體力の比較に於ては、肉體の力に於ても見るが如く、少しでも強いものにかゝつては弱者はどうすることも出來ない。然も體力に於ては、其の運用上よく機會を利用する事によつて、弱よく強に勝つ場合もあるが、其れを運用する精神上の力に於ては、最早何等のゴマカシがきかない、少しでも上のものにかゝつたならば、最早どうすることも出來ないものである。所謂批判力は、相手の力を辨識するに於ても、亦兩者の立ち合ひを、第三者として批判する場合にでも、他者よりは常に一歩拔き出てゐなくては現はれ得ない。其れ故禪宗の盛んな時代に於ては、丁度我が國で盛んに武藝を練つた時代に、武者修行が流行した如くに、禪僧は絶えず行脚して諸方を遍歷し、互に其の力を較べ、若し自分より上なものに出逢へば、其所に止まつて更に其の力を練習すると云ふような事をやつたものである。それで斯る力比べ、或は其の批評といふ風の公案になると、甚だしく些末な樣なものであり、多くは單なる言語上の爭ひであつたり、詭辯を弄した樣なものが澤山あるのである。殊に禪宗では、以上說くが如くに、言語を用ゐてゐながら、言語を捨てるのであるから、力比べの場合には、甚だしく奇驕な行ひをするような事がある。然し若し其れ等を、只其れなりに見てしまへば、甚だ無價値なものであるが、此れを又圓轉滑脫に働き得る思惟の自由なる働きとして考へて見る

と(所謂禪機)、其處には又大なる意義を認めなくてはならぬ。(一二の例は本文の解釋の場合に擧げる事とする)。例へば「雀が三羽石の鳥居を踏みをつた」―馬鹿な事があるか、雀が三羽で石の鳥居が踏み折れるものかと見てしまへば、解釋の路はない、雀が三羽石の鳥居を踏み居つたとすれば、よく一面の偏著より起される不合理を脱出することが出來る。然しそんな馬鹿な事があるか、それは言語上の遊戯であると見れば只其れ迄であるが、若しこれを受働を變じて能動とする、卽ち隨處に主となるの力と見るならば、中々大したものである。受働を變じて能働にすると云ふ事は「我がものと思へば輕し傘の雪」で、之れをスピノーサに言はしむると、一切の事物を必然として見ること或は「永恒の相」に於て見ることであつて、其れには主觀的の働きを脱却せなければ出來ない重大な問題がある。

其れで公案の考へ方は、他人に敎へられて知つたのでは何にもならぬ、人に敎へられて得た力は、定まれる條件に於てのみ、よく解釋し得るのであるが、其を他に應用することは出來ぬ。例へば人事上の事に就て、如何に解決すべきかの注告を受けに來た人に對して、根本の力を與へずして、單に其の場合に處するだけの方法を敎へたとする、而て敎へられた人は其の通りにやつて、然も其れが却て更に大なる困難に陷らしむるもとになる事がある。其故に禪宗ではどこまでも自己の力で考へしめる、敢て敎へないのである。而も敎へるにしても、決して解釋の方法は敎へない、力を與へるようにする、卽ち其處を見て行くのが、我等の公案の見方なのである。

公案は『無門關』には四十八則出してある『碧巖錄』には百則出て居る。其他のものに就てはよくは知らないが、何にも四十八の百のと、其の數の限つたものではない、所動を轉廻して能動にする、卽ち隨處に主となる自己能力の實現方法として考へるならば、日常の行事、見聞觸知、其の如何なる些末な事でも、皆な公案ならざるはなく、皆な喪身失命的の大問題なのである。馬大師の云うた只以此箇爲主の語は、正に公案の眞精神を云うたものと解すべきである。斯く解し、行坐坐臥悉く皆な座禪、見聞觸知皆な之れ公案として見るならば、禪的生活は一刻も我等より離すべきものでない、思考的なる我等の本質は、禪的生活にありと云はねばならぬ。

乙　禪宗に於ける公案の取扱ひ方

以上述ぶるが如く、公案は何にも其の數に限りあるわけではないが、百則或は四十八則といふが如きは、何れも歴代の祖師が、心血を絞つて考へたもの(其の如何なる性質のものなるかは本文に入つて知るべし)、又考へるべく與へられたものは、其れに由て力を得た所のものであり、從て後の人も亦、其の公案に由つて力を得、悟道に入つたものが多いのである。　斯くて公案として特別に歴史的に殘つて來たものは、既に何れも皆な傑作中の傑作、其れを考へることに於て、ともかく何等かの實力が養成せらるゝ所のものである、決して輕々に見てはならぬ。　然し既に言へるが如く、古人の眞似をしたのでは何にもならぬ、人に敎へられたものは三文の價値もない、己れは己の力で見て往かねばならぬ。　其れで古來禪僧の傑出したものは、己の力で如何に其の公案を取り扱ふかを示した、其れが評唱或は提唱といふのである。　而て其れによつて自己に實現した心持ちを詩或は詩的短句で言ひ表はした所のものは卽ち頌であるのである。　本文に於て「無門曰」とあるのが、其の評唱であり「頌曰」とあるのが、無門が其の公案に對して表はした全身なのである。　猶は此の他に『無門關』の中にはないが、着語といふのがある、一字或は一句に就ての批評である。　一公案を一全體と見、其の內の契機として考へるときは、一字一句決して等閑には出來ない、皆な十分なる意義を有つたものである、之れ恰も棊客の上手になると、下す一々の石が皆な全局に關係を有つ有力なものであるのと同樣の事である。　從て此れを取扱ふものゝ上から云ふも、何とかそれに對して言はねばならなくなる樣になつて、自然に露出せられた評語が、卽ち此の着語である。　云はば音樂に於ける囃し或は拍子の樣なものであるが、囃しや拍子の意義が判らなくては、音樂は判らないと同樣に、着語の意義は又十分に味ふべきものである。　斯く公案を取扱ふ事を拈弄と云ふが、既に力のある人の拈弄は、更に又次に拈弄せられなくてはならぬといふ樣な事になつて、不立文字の禪宗に、却て非常に文字が多くなるのである。　斯う云ふ意味に於て『碧巖錄』は宗門第一書と云はるゝが如くに、最も典型的のものと云ふべきである。

丙　我等の取扱ひ方

禪宗の僧侶諸君は無論或る所迄の說明はして吳れるのであるが、其れ以上は入室して知るべし、或は參禪して知るべしといひ、言句で說明は出來ぬといふのである。如何にも敎へて吳れないといふことは、上述せるが如くに或る意味の慈悲と解すべきものではあるが、我等俗人の知識を只無條件的に貶下し、到底我等の如き知識では及び得ない或るものを、自己は所有し居るが如くに思はせるのは、少しく僭越ではあるまいか。我等が今現に有する論理的思考力は、もう數百年前の支那人のものとは相違する。西洋の論理法は、其が個人的に實現する働きに於ては、禪の悟りの如くにはなつてゐないにしても、其れを歷史的開展の上に視て、一全體として考へるならば、決して劣等なものではない。殊にカント以後に出た所の獨逸哲學の眞精神は、有限智を廻轉してよく無限智ならしめて居り、又今日の新カント學派の取る所の論理も、全く獨斷的なる抽象的の知識ではない。卽ち西洋に於ける此の方面のものを取つて考へて來るならば、決して禪に劣れるものではない。勿論禪僧であつたとて、公案を取扱ふには、自分の力より以上に出ることは出來ないのである。從て我等から云うても、禪宗的生活を如法に爲すにあらざれば、眞義を得る能はざるものゝある事は、十分に許容するのである。殊に數百年前に支那人が禪的生活をなす事によつて實現した所のものを、今日我等の上に實現せんとした所で、固より出來ない事であり、よし又出來得るにしても、其は禪の本旨ではない、我等は我等の力で公案を見るべきである。

公案は端的者箇の問題である。隨處作主の工夫である。最も普遍的なる理を其の一公案の上に結晶せしめ、實現せしめ、動きなき必然性、永恒の相を其の上に見出す、卽ち自己の上に見出す働きである。旣に前述せるが如く、藝術は自己の見出したものであり、自我の結晶であり、然も其が主觀を脫して普遍なるが爲めに、同時に自己の樂み得る所のものでなくてはならぬ。斯るものからは、一物一畫一語を拔き差しならぬ、此の要素を以て彼の要素と取換へる事は出來ない、取換へたならば、旣に他のものに成り了るのである。和歌に於ては、斯る取り換への可能なるものを「腰折れ」と云ふ。公案は卽ち腰折れにならないやうに見るべきもので、若し其れが出來れば、ともかく藝術品の製作と等しく、其處に自己の全身が現する理なのである。上旣に斷りたるが如く、余は禪宗的生活を少しもやらない、雜閙の市井に

あつて妻子の繫累に干はり、善惡を思ひ是非の內に入り、出來得る限り心意識の運轉をなしつゝ、僅かに尋言逐語の解行を事とするものである。故に公案の前に立つては、只余が專門とする論理的良心の全體が現前しさへすれば、それで滿足なのである。禪宗の僧侶諸師が入室參禪して知るべしどいふ所のものを、余は古今の哲學者が運用した論理に參じ、歷史上に古人が自己を實現せる過程の上に考へ、此れを當下の自己の實現に應用せんとするのである。然し古に拘づらひ傳統に泥み、其れで以て禪の眞意なりと解するものと比較して見たならば、恐らく余の方が自由であらうと思ふ。余は今日の舞臺に活躍すべき青年を、早くより枯木死灰的ならしめたくないのである。

以上は極く大體の議論である、其の詳細は更に繰り返して本文の解釋に於て論ずるであらう。然しともかく自分で考へるといふ事が主であるが故に、讀者は余の解釋によつて、更に自己出身の路を得られん事を望むのである。それで余は各公案を取扱ふに於て、先づ始めに【說明】を置き、其の公案の因緣を多少明かにし、以て先づそれを考へるに都合よいやうにして置く。次には分り易い樣に【公案】として其の問題を說明し、【無門曰】に無門の評唱を意解し、【頌】に無門の頌の意義を明かにして置く。最後に【解釋】と云ふのが、余が公案並に評唱及び頌を、一の全體的の對象として取扱のたので、全く余自分の解釋である。時々【參考】として、聯關する所の公案や取扱ひ方などを擧げて置く。

七　無門關

『無門關』は黃龍無門慧開といふ臨濟派の一分派である揚岐派の一尊宿が、古人の公案四十八則を評唱し且つ頌を附けたもので、門下生である彌衍宗紹が筆記し編纂した所のものである。其の編述の年代は、序文等で見ると、紹定元年の夏である。紹定元年とは南宋理宗皇帝卽位の四年で、我邦紀元一八八八年、後堀河天皇の卽位の八年の安貞二年、卽ち今を去ること六八九年である。丁度日本では承久の亂が終り、北條義時は出家して泰時が執權である時代、道元禪師宋より歸朝の翌年、親鸞聖人が『敎行信證』を編してより四年後、日蓮聖人の活動は更に其れより二十

有餘年後である。而て一寸興味のあることは、此の年は西曆では一二二八年で、十字軍は未だ終らず、聖トーマスとスコッスとの意思自由問題に關する論爭は未だ起つてはゐないらしい、而て彼の獨逸の大神秘論者のマイステル・エックハルトは一二五〇年に生れて居る。梁の武帝の普通元年に達磨が印度から支那へ來たものとするならば、それより年を經過すること既に七百〇八年、支那に於ける特色ある禪は、最早終末に屬する。それで慧開といふ人も、別に一派を立てるといふ程な人物でもなかつた、支那禪といふ上から云ふならば、寧ろ末輩の人となすべきであらう。然し同時に論理的に考へて見ると、餘程圓熟した所が見える、卽ち單なる藝術的な、云はゞ氣分生活といふことよりかは一層進んで、(跋文にも見える通り)に差別智を明かにするといふ所迄推しつまり、爲めに國家といふ人倫關係が著るしく前面に出て居るのである。此等の點が、余の特に本書に近より易かつた所以である、從て之を論理的に解釋せんと試みた所以なのである。唐、五代、及び宋初期時代のものに對しては、とても及が立たぬ、然し勿論其等が非論理的なりと云ふのでなく、其が最も端的に實現力の上からのみ往くからである。本文二三、四〇、四一等を見よ、如何に其の簡單であつて、斯る事で滿足し得られたかに、却て驚かされる位の事である。後のものになると、到底斯る簡單な論理では滿足してゐない。

それで又學問的に極く精密に了會しようと思へば、如何なる方面の事でもであるが、十分に其のもの丶歷史的關係を知り、其の時代と、且つ其の人物とを知らなくてはならぬのである。それで慧開の傳記を彼是れ搜して見ると『五燈會元續略』卷二の上、『增集續傳燈錄』卷二、『五燈全書』卷五十三『續統存稾』卷二、『五燈嚴統』卷二十二、『續傳燈錄』卷三十五(最も簡)等に散見して居るが、大同小異である、餘り此の目的に叶ふものではない。其の爲人は『無門慧開禪師語錄』二卷を見るべきであるが、其は他日の仕事に讓つて置く。とにかく余の只今の力では、此れに滿足なる答へを與へる事は出來ないから、玆には此等傳記中で最も興味あるものを引用して置く、其は町元吞空師の引けるもので、『續傳統錄』卷二(?)にあるといふものである。

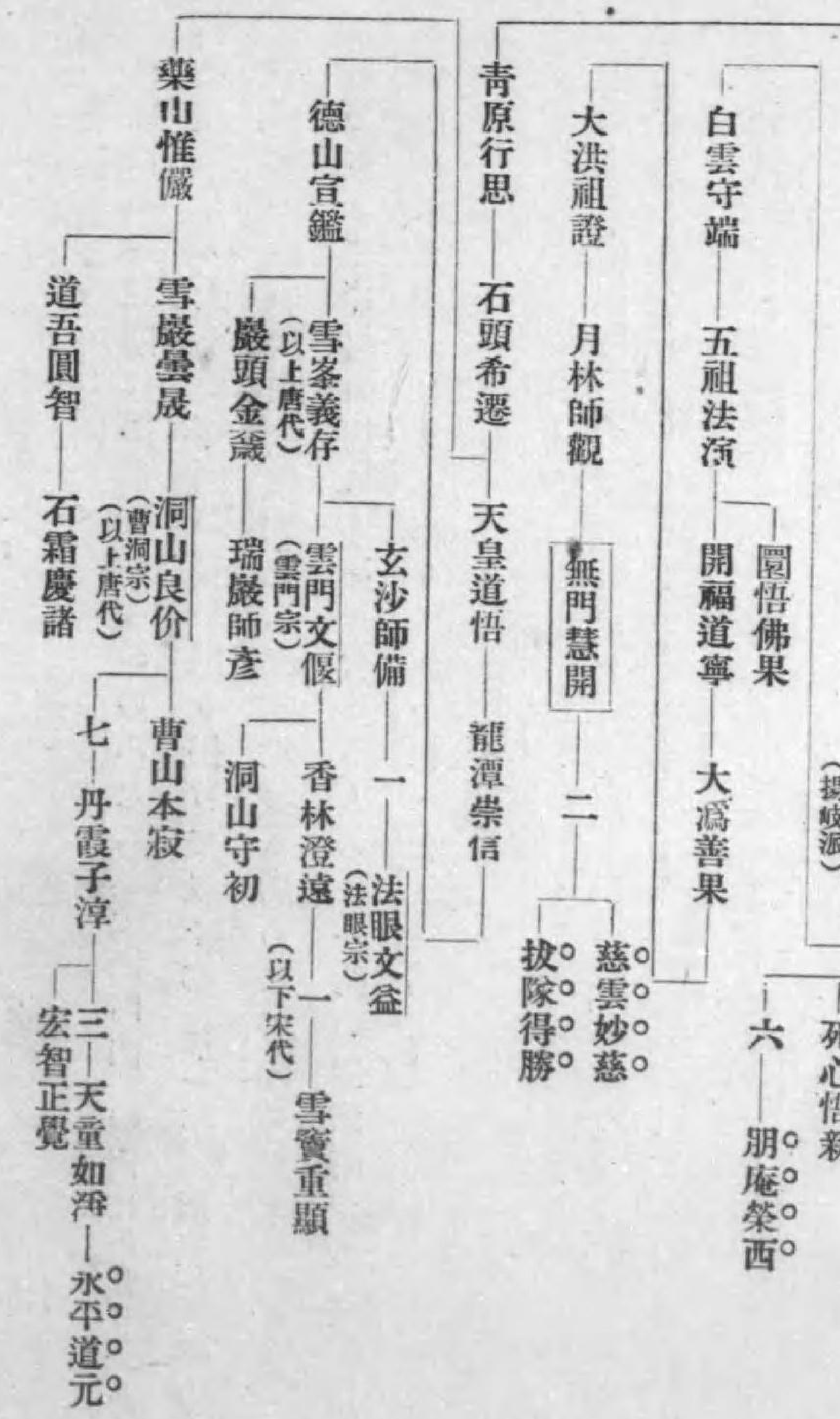
師名慧開、杭州錢塘良渚、其鄉也、姓梁、母宋氏、登南高峯石室、宴習禪定、六年有省、徧參江湖、尊宿、室中激發、而機緣未契、於狗子無佛性話、終是疑著、時月林觀禪師、住平江萬

壽、門風孤峻、法席甚盛、師往依之、一日聞齋鼓聲、如桶底脫、卽說偈云、青天白日一聲雷、大地群生眼豁開、萬象森羅齊稽首、須彌踍跳舞三臺、次日入室、欲通所得處、月林一見便言、見神見鬼了也、遂震威一喝、師亦喝、月林又喝、師又喝、月林擧雲門話墮話問云、那裏是這僧話墮處、師云、話墮了也、月林又問、這僧因甚話墮、師堅拳、月林印之、有付法偈云、雲門話墮、全身擔荷、赤手殺人、更無兩箇、分付待者開禪說、甚西來達磨、遂爲嗣子、與王都知大尉通菴潚爲法門二難、師形枯神明言朴、肯玄紺髮鬆鬆、著弊垢衣、叢林目爲開道者、理宗景定元年庚申夏四月、書偈而逝、世壽七十有八、

又他のものより彼是れ集めて見ると、慧開は天龍肱和尚によつて出家したもので、月林觀が趙州無字の則を與へたのである。疑著六年我悟らずんば睡眠せずとの大決心のもとに、漸く悟り得たとある。安吉の報國、隆興の天寧、黃龍の翠巖、茲には二度、蘇州の開元、鎭江の蕉山、金陵の保寧等の諸寺に長たり、又淳祐六年には講國の仁王寺を開き、晚年には西湖の上に庵居してゐた。甞て理宗帝に進講して、佛眼禪師の號と、金襴衣とを賜はつたともなる。又有時は雨を祈つて驗ありたりとも傳ふ。—理宗召師祈雨、還而默坐、帝遣內待問之、師曰、寂然不動、感而遂通、旣而大雨、（『嚴統』）—而て其の寂年世壽共に不詳ともある。

次の系圖は只だ慧開に關係するもののみならず、『無門關』の內に出て來る重なる師家のものをも、大した面倒のない限り掲げて置く事にした。兩連絡線の間にある數字は、其の間の法脈の代數を示す、煩雜なる爲めに一々の性名を記すことを略したのである。姓名の傍に—印を付せるものは一派の開宗者であり、○印を附せるものは、日本人或は日本へ來りて法を傳へた人である。

△達磨—大祖慧可—二—（五祖）大滿弘忍
大滿弘忍—（北宗）玉泉神秀
大滿弘忍—六祖（南宗）大鑑慧能—南嶽懷讓—馬祖道一
馬祖道一—百丈懷海—黃檗希運—臨濟義玄（臨濟宗）—興化存奬（以上唐代）
臨濟義玄—三聖慧然
百丈懷海—潙山靈祐—仰山慧寂（潙仰宗）
潙山靈祐—香嚴智閑
馬祖道一—南泉普願—趙州從諗
南泉普願—長沙景岑
馬祖道一—盤山寶積—鎭州普化
馬祖道一—大梅法常—天龍—俱胝



紹定二年、正月初五日、恭遇
天基聖節、臣僧慧開、預於元年十二月初五日、印行拈提
佛祖機緣、四十八則、祝延
今上皇帝聖躬、萬歲萬歲萬萬歲
皇帝陛下、恭願、
聖明齊日月、
叡算等乾坤、八方歌有道之
君、四海樂無爲之化、慈懿皇后功德報因、佑慈禪寺、前住持、傳法、臣僧
慧開、謹言、

此は本書の出來た由來を、慧開が自ら書いたものである。『無門關』といふ一部の書物としては、更に此の前に習菴陳塤の序がある、當時書物の出版には、一般に官公吏で名ある人の序を附けるが普通であつたと云ふ。而て更に四十八則を終つ

た後には『禪箴』『黃龍三關』と孟珙の跋と、更に又易に云ふ大衍の數に合せしめん爲めだとて、餘計にも安晩居士といふ人の附けた、第四十九則語といふものとがある。然し余の爲さんとする仕事は、『無門關』といふ書物の講義でないのであるから、禪箴を除いては、此等を總て省略する。處が今茲に擧げた表文と、慧開が最後に附けた跋文とを照し合せると、著るしく國家といふ事が目に著くのであるから、此の事に就ては、一應茲に解釋して置かなければならぬ。

上掲の表文を見ると、此の書の編纂は理宗皇帝の誕生日と即位日の節會の祝賀の爲めにしたといふ事である。本來慧開が慈懿皇后が功德の爲めの故に建立した佑慈寺の前住であるといふ因緣から、皇帝の即位並に誕生式祝賀の爲めに、本書を捧呈したものとするならば、別に何んでもない事であるようにも思はれる。又印度に於ては、一旦出家したものは、父に對しても子と言はず、君に對しても臣とは云はぬ、即ち一切人倫關係を脱するのである。然るに此の表文の內には「臣僧」と書いてある。此れも支那當時の風習であるとして見れば、唯だそれだけの事である。然し茲に尙ほ一つ考へて置くべき事は、大乘佛教が支那に於て發達しては、著るしく國家的の著色を帶び來り、更に我邦に入つては、華嚴天台眞言は勿論、禪宗が一層國家と離るべからざる關係を有つて來た事である。特に禪僧は鎌倉時代からして德川時代に至るまで、天下の政治に干與した事は著るしき事であり、又殊に我邦で特別に發達した淨土眞宗や日蓮宗が國家的であることは、更に言ふまでもない。今此等の諸宗派、特に禪宗が如何に深く國家と關係して來たかといふ詳細の事を、此處に述べる必要はないが、問題は其が如何なる理由に因るかといふ事である。此の直接の理由或は條件には、勿論色々あつたであらう。例へば日蓮が何故に彼の如く純然たる國家主義を標示したか、即ち念佛無間、禪天魔、眞言亡國、律國賊と迄極言したのは何故かといへば、其は恐らく當時有力であつた宗派に對抗的の意味を有つてゐたでもあらう。即ち禪宗に就ても惡しく言ふならば、直接にか或は間接にか、時の王者に依據するのが、自分等の爲めに都合よろしかりし爲めであつたとも言はれ得る。然し猶ほ茲に考ふべき事は、本來佛法其のもの丶根本義に於て、國家といふものと全く沒交渉であるか、或は矛盾反對するものがあるならば、如何に自分等の都合のみを計つたとて、佛法の名に於て許さるべき事ではないのである。

處が實は反對であつて、我等の見解からは、法其れ自らを捕へた大乘佛敎は、必然的に國家主義になるべきもので、寧ろ此れを當然の事なりと見るのである。

これを儒敎の方に就て考へて見よう。儒敎卽ち孔子の說いた敎への根本精神は、彼の『大學』に最もよく表明せられて居ると見るべきであるが、其の『大學』の精神は、明德を明かにし、民を親うし、（朱子の解のやうに、親を「新」と見るべきではない）至善に止まるにある。而て此を成就するは、內にしては格物致知であり、外にしては治國平天下、卽ち完全なる國家組織である。換言すれば國家組織を完全にするといふ事は、それが民を親うすることで、それが卽ち人間が人間として有する「明」てふ德を明かにする事であり、至善に止まることなのである。

此の至善てふ概念に聯關して、更に轉じて西洋哲學の源泉に就て考へて見よう。彼のプラトーンは現象界の統一てふ事より導かれて、實在を觀念と見、其の觀念の本性を組織態と考へ、而て更に其の終局の統一態を至善と見た。前述の『大學』に止至善とあるのも、若し條件によつて成立つ知識ならば、終止がないのであるから、斯る至善は卽ちプラトーンのと等しく、組織の一大終止點と解すべきである。然し其の終止は靜止の意味ではない、我等人格者に存在する働きとしての動である。其故に又『大學』と等しくプラトーンは、斯る至善卽ち正義の實現として、完全に組織せられたる國家を說いたのである。次にアリストテレースの考へ方に於ても、亦ほんの少許の考への相違を以て、同樣に國家は中心と認められた、而て彼は其の師プラトーンよりかは、希臘思想の根本動力たるロゴス λόγος 其のものゝ一層明了なる解說者であつた。而て中世思想は希臘思想とは相違するが、神を理法として考へる限り、依然として敎會といふ組織ある社會を要求し、且つ組織したのである。國家を以て單に個人が便宜的に建設したものであるとなし、それに特別の理法を認めなかつたのは、個人力の覺醒によりて其の運動を始めた啓蒙時代の思想のみである。故に此の思想の一大廻轉により、理法其れ自らの十分なる開陳を爲し了つたヘーゲルは、有名なる國家主義の主唱者であり、續いて今日の獨逸の國家は、全く此の理法主義（或は理想主義又は觀念論）の上に建てられた所のものである。而てヘーゲル哲學が「否定の否定の哲學」であることは、大乘佛敎、特に華嚴や禪の考へ方と一致する、此の事は更に本論へ入つて陳べるであらう。

抑も哲學的に思惟するといふ事は、既に總說に於て述べて置いた通りに、空に抽象の所產たる「それ」を求めることでなくして、「これ」卽ち如實を求める事である、換言すれば、あるがまゝの價値を認めることである。其故に一面には、哲學的思考は謙遜なる態度を持して、敢て勝手に、我儘に、如實の存在を彼れ此れ轉廻し交換しようなどゝは考へないのであるが、他面には甚だしく大膽に、宇宙創造者の力に參加して、此をして此れたらしめ、彼をして彼れたらしむる所のものである。否な少くとも「ゆらぐ現象として漂つてゐるものを、持久する思惟で繫き止めて行く」(ゲーテの語)のである。而て此の働きを認識する働きとして見れば、哲學は一切の存在に內存する大理法を見出す事である。而て又此れを外面に表はれる働き其のものとするならば、我等が事物なり社會なりを組織する働きであつて、而も其の組織は、單なる抽象的概念的の組織でなくして、現實の組織である、卽ち其の組織の終局的のものが國家なのである。蓋し國家とは、自然の要素、並に精神の要素を、一切其の內に含有したる最大最高の組織體なのであつて、所謂「人道」といふが如き、空なる抽象的のものでない。更に換言すれば、國家に於て我等は始めて理法なるものゝ完全

なる實現を見得るのである。此れが卽ち哲人が其の思考を必ず國家といふ所へ歸着せしむる所以であり、從て其の始め單に宗敎としては、著るしく非國家的なりし佛敎が、理法其のものゝ發展上から、既に印度の王朝に其の起原を發し、支那に於て一層國家精神が發達し、日本へ這入つては、終に完全に王法爲本の主義が實現した所以である。其故に昔しはプラトーンやアリストテレース、近くはヘーゲルの理想とする國家は、早くより佛敎によつて養はれた我國に於て、而も明治時代に於て、始めて完全に實現したものと見る事が出來る。然し茲には此等西哲の理想とせる國家の詳細なる意義を、一々我國にあてはめて論じて居ることは、今の問題外である。茲には唯だ法自體の發展が、特に國家といふ考へへ導く所以を明かにすれば、それで足りるのである。

禪宗無門關

佛語心爲宗、無門爲法門。既是無門、且作麼生透。豈不見道、從門入者、不是家珍、從緣得者、始終成壞。恁麼說話、大似無風起浪、好肉剜瘡。何況滯言句、覓解會、掉棒打月、隔靴爬痒、有甚交涉。慧開紹定戊子夏、首衆于東嘉龍翔、因衲子請益、遂將古人公案、作敲門瓦子、隨機引導學者。竟爾抄錄、不覺成集。初不以前後敘列。共成四十八則、通曰無門關。若是箇漢、不顧危亡、單刀直入、八臂那吒、攔他不住。縱使西天四七、東土二三、只得望風乞命。設或躊躇、也似隔窗看馬騎、貶得眼來、早已蹉過。

頌曰

大道無門　千差有路　透得此關　乾坤獨步

此れは叙文である。先づ最初に佛語心といふ事に就て一言せなくてはならぬ。

卽ち佛語心といふ語の源泉は「一切佛語心品」の一品を一經とする『楞伽教』にあるのであるが、玆に無門が引用したる最初の二句は、馬祖道一(馬大師)が「楞伽教云、佛語心爲宗、無門爲法門」といへるを引用せるものである。馬祖が此の句を作つたのは、勿論同經の意を取つたもので、同し句が同經にあるのではない、然し禪宗の事を特に佛心宗といふのは、恐らく此れからであらう。それはどうでもよいとして置いて、此處に問題となるのは、「語」といふ一字に就てゞある。といふは、禪宗は不立文字だといふ、又此の叙文にも、言句に滯ることの不可なる事が言うてある以上、此の一字は甚だ障害となるものといはねばならぬ。然し余の解釋する所に從へば、此れには更に大なる意義がある。若し玆に此の語の字を省略して、禪宗は佛心を宗となすといふように見るときは、佛の心を以て宗となすのか、「佛心」といふ特別の言はゞ大覺者の心を以て宗となすのか、一向わからぬ事になる、而も何れの意義にした處で、如實具體的のものでなくして、抽象的一面的のものとなる恐れがある、而て若しさうとすれば禪宗の大乘教たる所以を失ふ事となるのである。又佛語心として置いて「佛語の心」と言ふように訓じても、亦「佛語は心を宗となす」と訓じても、抽象的になる事は同じである。殊に後の樣にすれば一層主觀的のものになる。一體佛教は、通じて心の方面に重きを置き、三界唯心、心外無別法といふ事を說くのであるが、此れは既に前にも說いた如くに、單に「それ」を覓めて居たものが、轉じて如實を求めるようになる橋梁たるに過ぎぬ、卽ち注意が轉じて內面に向うた時に、先づ第一に氣付くことは、自分の心の働きである、鬼を出さうと佛出さうと、我が心の持ちやう一つによるといふ樣に考へることになるのは、普通の順序である。換言すれば主觀的唯心論は、希臘の昔に於ては詭辯論者、近世に於ては「存在とは知覺せらるゝの謂なり」と論結したバークレーの態度である。然し斯る主觀的の唯心論は、獨我論たる論理的難點を免れぬもので、やがて絕對論(絕對的觀念論卽ち現實論)へ到る橋梁たるに過ぎない。從て又禪宗にしても、單に佛心を宗となすといふ如き事であれば「それ」の問題に止まるか、或は主觀に墮在して、所謂野狐禪(第二則參照)に終るかである。それで玆に佛語心とあるは、希臘語の *λόγος* 卽ち言語思考、道、理、法等、豐富なる意義を有する所のものと同一であつて、然も佛、語、心の三者は、法應報の三身、天父·神子·精靈の三位、易の天地人三才と等しく、三位一體的に見るべきものと思ふ

のである。三は活動其れ自らを表明する所のもので、論理の終局處である（此の事は、余の『哲學概論』にも『認識論』にも『自我論』にも述べて置いたから略する）。卽ち佛とは働きの當體を言ひ、語とは其れの外的表現であり、心とは、其等を攝入する所の主觀の働きを言ふのである。語を餘り賤しめたファウストは、惡魔メフィストフェレスに乘せられた、又殊にスピノーザやヘーゲルになると、眞理は言明し得られる、言明し得られざるものは眞理にあらずとさへ言うて居るのである。不立文字を說く禪宗が、最も多くの文獻を有する事を、矛盾だなどゝ見るのは、却て愚であらう。それで此處では、語の一字が非常に大切なる意義を有し、此れあるが爲めに主觀的唯心論に陷らざらしめるといふ程に、大切なる役目を演じて居るとせなければならぬ。（語の客觀的意義に就ては、更に第二〇則大力量人の條を見よ）。蓋し心といふ概念ほど、今日六ケ敷いものはない、やゝともすれば、心理學に言ふような、五尺の身體に幽閉せられたる、主觀的のものと見られるのであるが、そんなものではない、然し此の事は更に本文の解釋に於て、漸次會讀せられんことを望む。又哲學の方でも、觀念論 Idealism の徹底した絕對論は、如何にも一面からは心方面を重視するかの如く見える、從て此れを唯心論と呼び、又左樣に思ふ人があるが、實は觀念論は唯心論ではない。此の事も余は『哲學概論』及び其他にも論じて置いた事であるから略する。

次に來る**從門入者不是家珍**とは岩頭和尚が雪峯和尚を己れの道に引き入れる際に喝した語であるといふ事である。又**從緣得者始終成壞**の句は、旣に慧明や司聽等も用ゐた句であるといふ。外的のものを捨てゝ、自己の實現卽ち己れ自らの獲得でなくてはならぬ事を示した句たるに過ぎぬ。

八臂那吒—那吒は毘沙門天王の太子で、三面八臂の大力鬼王といふ事である。骨を折つて父に返し、肉をさきて母に返し、然る後本身を現し、大神通力を現はして、父母の爲めに說法せりとの故事なり。——以下大體に通解して置かう。

禪宗は佛語心を宗となし、無門を法門とする、—無門の意義は第一則にある、—無門といへば門のない事であるが、同時に無門といふ大門があるのである、（斯く二重の意義に融通の出來る事は、漢字でなくては出來ない事である）。旣に是れ無門ならば作麼生（いかにして）か其れを透・通すべきか。門より入るものは家の寶でない

といふ事が道(いふ)はれてあるが、如何にも眞に寶の寶となすべきものは門からは入り來らぬ、門から入るものは金錢か、其他所謂貨財位のものである。我等の學問にしても、條件附きの知識は、如何に學んだとて、眞知卽ち絶對知とはならぬ。緣に從ひ、條件に從つて得られたものならば、其の條件の變化と共に生滅する、永恒の生命はない。斯う言へば、禪宗は眞に入るべき門がない事になる、然るを斯く無門關だなど〻、四十八則の公案を拈起(提擧)することは、卽ち風の無いのに徒に浪を起し、美人の肉體に餘計にも瘡を剜るようなものであるといはねばならぬ。況んや言語に滯つて、相對的知識の解會(說明)を覓めてゐたならば、棒を以て月を打ち落さんとする如くに、愚人の仕事であり、靴の上から痒きを爬くようなもので、一向らちのあかぬ仕事で、覓むる所のものと甚(何)の交涉もない事である。慧開は紹定戊子の夏に、東嘉といふ所の龍翔寺に住職をして居た。其の時に衲子(衆僧)の請益(敎を請うて止まなかつた)により、古人が作つた公案を持ち出して、無門といふ門を敲く爲めの石或は瓦となし、又其の人の根機に應じて、學者を導く爲めのものとした。所が其れを抄錄して置いたのが、覺えず集を爲した。初めから前後の順序を附けて編纂したものではない、只だ思ひ付いたものを集めたのが、四十八則になつたから、通じて『無門關』と名づけたのである。若し如法の人あつて、危急存亡も顧みず、單刀直入的に、此の無門關を透過する如き人あるならば、大力の那吒も、其の人(他)を攔り止めしむることは出來ない。たとひ西天印度の四七、二十八人の祖師も、東土支那の二三、六人の祖師と雖、斯る人に對しては、降參するであらう。若し之に反して、ぐづ〳〵して言語の端に迷うたり、抽象に陷つたりしてゐたならば、此れ又窓の向ふを通つて行く騎馬を見るが如くに、眼ばたきする間に(貶得眼來)早や既にすぎ去つてしまつて、得た所のものは誤謬に外ならないであらう(三八則參照)。

頌に曰く。大道には門がない、どうなりと各自の御勝手だ、路はどこにでも通じて居る。此の無門といふ關門さへ通れば、乾坤卽ち天地の間に獨歩する、自由自在の身である。――此の乾坤獨歩自由自在の働きとはそも如何、これは本文に到つて各所に論せらるべきである。

(原書には、次に「佛祖機緣四十八則目錄」として、目次が擧げてあるが、それは本書の目次に掲げたものと重複するが故に省略する)。

無門關

參學比丘彌衍宗紹編

一 趙州狗子

趙州和尚、因僧問、狗子還有佛性也無、州云、無、

無門曰、參禪須透祖師關、妙悟要窮心路絕、祖關不透、心路不絕、盡是依草附木精靈、且道、如何是祖師關、只者一箇無字、乃宗門一關也、遂目之曰禪宗無門關、透得過者、非但親見趙州、便可與歷代祖師、把手共行、眉毛厮結、同一眼見、同一耳聞、豈不慶快、莫有要透關底、將三百六十骨節、八萬四千毫竅、通身起箇疑團、參箇無字、晝夜提撕、莫作虛無會、莫作有無會、如吞了箇熱鐵丸相似、吐又吐不

出、蕩盡從前惡知惡覺、久久純熟、自然內外打成一片、如啞子得夢、只許自知、驀然打發、驚天動地、如奪得關將軍大刀入手、逢佛殺佛、逢祖殺祖、於生死岸頭、得大自在、向六道四生中、遊戲三昧、且作麼生提撕、盡平生氣力、擧箇無字、若不間斷、好似法燭一點便著、

頌曰

狗子佛性　全提正令　纔涉有無　喪身失命

【說明】此の一則は卽ち無門慧開が自ら六年間苦しんだ大問題であつて、禪宗が據て以て立つ否定の妙用を開示せるものである。劈頭第一に此則を置いたのは此の意に外ならぬ。『碧巖錄』第一に置かるゝも亦「無」字の則である、此れは後に參考の爲めに擧げて置くであらう。又總て公案なるものは、總說にも述べて置いた通りに、言はゞ其の人の一世一題とも云ふべきもので、其人の生命の存在する所のものであるが故に、其の意義によつて、其人の人格或は爲人をも見得べき大切なるものである。又逆に、如何なる人が如何なる場合に其の公案を提出したかを知るのも、餘程參考になることであるが、總て否定の働き其のものを媒介とする禪に於ては、斯る條件を考へるといふ事は、自己のものたるべきものを「それ」にしてしまひ、抽象に墮する事になるが故に、成るべく詳細なる條件は捨て去ることにしてある。殊に此の則の如く、否定其のものゝ働きを示すものに於て、然りである。然し余は出來得る限り其れをも擧げて置く積りであるが、先づ趙州といふ人の爲人は、便宜上第七則の說明に讓つて置く。而て此の則の因緣は『趙州錄』によると次の如し。

僧問、狗子還有佛性、也無、師云、無、云、蠢動含靈皆有佛性、狗子因甚麼無、師云、爲他有業識性在、又一僧問師、狗子還有佛性、也無、師云、有、云、既有、爲甚麼入這皮袋裏來、師云、知而故犯、とある。然し今は「有」の方面には用がないから、無の方のみを出したのである。

【公案】因(チナミニ)の語は因緣の因なり、唯輕く見れば或る時有時、或る場合にと云ふ程の事なれども、嚴密に論理的必然態の上より云ふならば、其の事を提出すべき十分なる理由のあること、卽ち其の合理性をも、此の字に由て示されて居る事を見なければならぬ。又狗子とは只だ犬なり、敢て狗の子を云ふにあらず、後に第三七則に庭前の栢樹子とある子も同じ。「有時或僧が趙州和尙に、狗にかへつて(還)佛

性ありや、或は又無きやと問ふたらば、趙州が「無」と答へた」。公案は只此れだけである、それならば此れがどうして公案、即ち問題になるか。一體佛教の世界觀から云ふならば、一切の事物は如實の存在者で、其が如實なる限り、根本的法の顯現者である、故に山川草木國土、一切衆生悉具佛性である。或は諸法實相であり、萬法一如である。然るに佛性を有するならば、何が故に差別あるか、何が故に皆佛ならざるか。然るに現實には既に差別あり、人間だ狗だ猫だ、牛だの馬だの、乃至木だの石だのゝ存在する以上は、其等は既に佛性を有せざるによるにあらざるか。是れ狗子に還て佛性ありや又無きやの問題の起る所以である。勿論問題は只だ狗に限つた事ではない、猫でも馬でも、等しく問題になるのではあるが、玆には又總說にも言うて置いた如くに、禪が具體性を重んずる點をも見なくてはならぬ。而て此意味に於て「狗子に佛性ありや」と問うた僧の、既にたゞものならざるを見るべく、其に對して趙州の「無」と答へた力をも見なくてはならぬが、其は所謂「禪機」に屬する、此處では說明が出來ぬ。それは別として置いて、抑も斯る葛藤或は問題の起るといふ事が、既に抽象に墮して居る證據である、『大乘起信論』に以不達一法界故、心不相應、忽然念起、名爲無明とある、不相應心即ち無明の致す所である。更に換言すれば、狐は狐、狗は狗、人は人である所に、眞に「如」の意義があり、悉具佛性の眞意義があるのである。其故に一法界に達し、眞に「如」の意義を會得せんと欲すれば、斯る抽象知を否定せなければならぬ、之れ即ち趙州の答へた「無」の大精神である。然し又飜て思へば、斯る抽象知あり、從て斯る問題を起すでこそ、換言すれば葛藤が起るでこそ、眞に又「如」の意義をも知り、一法界の組織も出來るが、若し一法界或は「如實」其のものに執着すれば、亦等しく抽象に墮して、一法界たるの意義を失ふのである。其故に又斯る抽象をも否定せなくてはならぬ。故に趙州の「無」と對へたのは問者の考へて居る如き抽象せられたる「佛性」の意を否定したるものと言ひ得る。或は又一切衆生悉具佛性といふが如き、佛教の一般的普遍の大原理を否定して、其の原理の個別化即ち實現を示したもの、即ち斯る實現者は佛其自らであつて、狗子が狗子たる以上は、佛でない、乃至人間ではない、即ち業識性のあるが爲めであるから、無と答へたとも解せらるゝのである。其他、此の「無」の意義は、更に如何樣にも自由自在に解釋し得らるる所のものであるが、然も斯く否定することが其の結局ではない、其れによつて、同時

に我等の思惟に存する否定の働き其のものに入り、思惟の全活動が出て來なくてはならぬのである。それで無門慧開は、第一に此の「無」の門を開いた、而て曰く——

【無門曰】參禪は須らく歷代の祖師(一)の透過した關門を通らざるべからず、妙悟は心の行く路の終局、卽ち抽象知の遂に陷るべき終局の大矛盾、言ふ事も出來ぬ、否な思慮の及ばぬ、のつぴきならぬ處迄行かなければならぬ。(二)此の祖師の關門をも透らず、脫然貫通の處迄到らざれば、人間の精神だとて、皆な草に依り木に附ける精靈(Soul, Seele)に外ならぬ、卽ち人にして狗子と何ぞ異らんやである。狗だつて糞の臭氣があれば、其を尋ねて喰いに行く、外的條件に順應して、自己の生命を完うする位の事は、一切の生物のよくなし居る事である。それならば且(シバラク)く、ともかくも道(言)へ、祖師の關とは抑も何んぞ。只だ此の一箇の「無」字が乃ち禪宗の一關門である。それで之れを禪宗無門關といふのである。若し此の關門を透り得るならば、啻に親しく趙州を見る(趙州と同じ力を得る)のみならず、そは卽ち歷代の祖師と手を把つて共に步行し、眉毛厮(相)ひ結びて、面と面と親しく相接し、やがては同一眼で見、同一耳で聞くを得るであらう、(卽ち『大無量壽經』に云ふ去。來。現。佛。佛。佛。相。念。の世界の現出である)。何んと喜ばしく愉快な事ではあるまいか。さて此の關門を透り度しと願ふ人あらざるか。此の關門が透り度くば、總ての骨肉乃至毛の穴に至るまで、全身此の疑問を起し(疑問其れ自らが自己の生命となるようにして)、此の「無」字を參究し(參。は參禪なり、此の參禪は敢て所謂禪僧に參ずるまでもあるまい)、晝夜に此を放下することと勿れ。(提。撕。とは執持して放たざるを云ふ)。而て此の「無」を以て敢て虛無 Nichts と解(會)することなかれ、(虛無は抽象の「無」にして、働きとしての無にあらず)、又有無對立の「無」と解する勿れ(これは抽象に墜つ)、熱鐵丸を口に入れた時の如く、如何に吐き出さんとするも、吐き出せもせない。(三)最早斯る場合には、云々の場合には、斯くすべし、或は爲すべからずといふが如き、平生抽象的に、理窟として覺えた知識は、何の役にも立たぬ。總て斯る惡き知識は捨て去つて、久久に純熟(四)して、自。然。に(五)內外(單に內外のみならず、主觀客觀、自我非我、其他有限知抽象知より出づる一切の對立或は相對)を打て一片となさば、啞子が夢を見た場合の如くに、只だ自知を許す、最早自己の力にして、人に語り傳へる事は出來ない(六)であらう。斯くの如くなれば、其の力が驀然として打發する所、驚天動地の力にして、關羽が靑龍刀を手に

入れたやうなもの、佛祖何のその、殺活自由の力を得、生死岸頭(七)に立つて大自由の力を得、六道(地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上)四生(卵生、胎生、濕生、化生)の中、其の何れに入らうが、遊戲三昧であらう。(第二則參照—即ち此れが眞に「如」の働き、萬法一如たる境涯の實現である)。それならば如何樣に執持して放たざるべきか。平生の氣力を盡して、此の「無」字を擧せよ。若し間斷なく精進努力すれば、法の燭が、其處に一點火せられて、明かになるといふてよからう。(即ち法其れ自が實現する)。

(一)。敢て禪宗歷代の祖師とのみ言はんや、古今東西の哲人、既に其が哲人たる名に價ひするものならば、皆な此の關門を透らざるなし。懷疑は哲學の母なりとは、プラトーンもアリストテレースも共に言うた事である。(『認識論』「思惟過程としての否定」の章參照)。

(二)。程子曰く。凡有一物、必有一理、窮而至之、所謂格物者也。又曰く。格物者、必物々而格之耶、將止格一物、而萬理皆通耶、曰、一物格而萬理通、雖顏子亦未至此、惟今日而格一物焉、明日又格一物焉、積習既久、然後脫然有貫通處耳。

(三)。ニィッチェの『ザァラツストラ』の內にあるものと比較するも亦興味深し。(鹿子木君の譯による、『文明と哲學的精神』)。

我は恐ろしき苦悶の顏をして、悶え苦しみ戰く若き一人の牧者を見ぬ。その口より一疋の黑く大きな蛇垂れたり。……我が手は力を籠めて蛇を引きぬ—併かも效なし! 我か手は蛇を咽喉より引き放ち得ざりし也。於是我は叫びぬ—「嚙め! 嚙み碎け! 首を食ひ切れ! 嚙み碎け!」—我が怖れ、我が憎み、我が厭ひ、我が憐み、凡て我が善きものと惡しきものとを合して一つの叫聲となりて、かく叫びぬ。……

牧者は我が叫びに從つて嚙みぬ、全力を以て嚙みぬ! 彼は遙かに蛇の首を吐き棄てたり、—而て蹶然として跳り上りぬ。今や彼は牧者ならず、人間ならず、—變れる者、光遍く照らすもの、彼は笑ひぬ! 地上未だ彼の如くに笑へる人なし!

『自我論』後篇「自由」及び「死と復活」の章參照、

(四)。これ即ち程子の曰ふ、脫然貫通なり。ヘーゲルは曰ふ。Die Negation, durch welche der wesentliche Inhalt des Ausgangspunktes von seiner Endlichkeit gereinigt wird und

hiedurch frei hervorgeht.（出發點の本質的內容が、其れに由て其が有限性より純粹にせられ、其に由て自由に發出する所の否定）。

（五）。自然といふ語は、一般には與へられたる世界を指す、卽ち自然界、或は物理的自然、或は自然性といふが如し。然るに希臘語竝に羅典語より出でし Physical, Natural 共に創造せられたもの、生產せられたるものといふ意味を有す。卽ち哲學的思考の上より言へば、法其れ自らの顯現（或は神の生產）と見ざるべからず。卽ち親鸞の善導の和讃に「信ハ願ヨリ生ズレバ、念佛往生自然ナリ、自然ハ卽チ報土ナリ、證大涅槃疑ハズ」とある自然も同義なり。斯くて此の自然は佛の願力による自然なり、從て又無爲の自然なり。此の自然の語、其故に非常に有意義として見ざるべからず。（第二則參照）

（六）。第五則の說明に於て明かにする、潙山が香嚴を叱咤する語參照すべし。講談師のよく語る事であるが、宮本武藏木曾山中に於て、塚原卜傳に劍法の奧義を傳へられん事を請うた、其時卜傳は、それは君が間斷なくやつてゐたならば、自ら自得せらるべきもので、只今君に傳へた所が分らぬ、又言句や業で傳へる事も出來ぬ、自得せられた其の時に、始めて卜傳が木曾の山中にて言うた事は此れであると、自笑せられる時が來るであらうと。而て卜傳は只だ敵岸柳が自得せる燕返しの術を破る方法だけを敎へたと言ふ事である。卽ち人に敎へ得るは、或る一定條件に對する處置のみである。

（七）。死といふ事は如何にも普通に考へれば恐ろしい事で、此の恐怖よりして哲學も否な寧ろ宗敎は起るようである、而て又そは實際であらう。然し古來哲學的に死を論じたものはない、哲學的に全體の上に立てば、死は生の消極的必然條件なので、哲學も宗敎も其の終局には、死其のものは最早問題にならぬのである。孔子曰ふ、未知生、焉知死、と、又曰ふ、未能事人、焉能事鬼、と。生をよくし、生を知るが卽ち死をよくし死を知る所以である、孔子が死を知らず。と云へる眞意見るべし。（『自我論』後編「死と復活」の章參照）。

【頌】狗子佛性、當に此れ禪の全生命を提擧して、絕對無條件的の正令を下したものである。若し此の「無」を以て、有無相對的の「無」となさば身命を失はん。

【參考】參考の爲めに『碧巖錄』の初めに置かれてある第一則の公案と、其れに對

する雪竇の頌とを掲げて置かう。

梁武帝問達磨大師、如何是聖諦第一義。磨云、廓然無聖。帝曰、對朕者誰。磨云、不識。帝不契。達磨遂渡江至魏。帝後擧問志公。志公云、陛下還識此人否。帝曰、不識。志公云、此是觀音大士、傳佛心印。帝悔遂遣使去請。志公云、莫道陛下發使去取。闔國人去、佗亦不回。

聖諦廓然、何當辨的。對朕者誰、還云不識。因茲暗渡江、豈免生荊棘。闔國人追不再來、千古萬古空相憶。休相憶、清風匝地有何極。　師(雪竇)顧視左右云、這裏還有祖師麼、自云、有。喚來與老僧洗脚。

初心の人は先づ第一に、達磨が武帝に對しての答たる「不識」と、武帝が志公に對しての「不識」とを對照して、其處にどれだけの力の相違が存在するかと考へる事が必要である。　又帝「不契」―即ち武帝其の意義を了會する事が出來なかつたが爲に、達磨は揚子江を渡り魏の國嵩山の小林寺に入りて、面壁九年の座禪に入るのである。故に志公は武帝に答へて、全國の人が皆去つて彼を迎ひに往つた所で、彼(佗或他)また不回と答へた。　此の「不契」と「不回」との二つは、其れ故に又禪宗が支那に起る一大事因縁になつて居る事を考へなくてはならぬ、即ち否定の働きの大なるものを見るべきである。　此れ即ち雪竇が千古萬古空相憶、休相憶、清風匝地有何極と頌出した所以であり、又左右を見て、どこかそこらに達磨が居りはせぬかと、突如として言ひ出した所以である。　不契、不回―故に達磨が如實に其處に居ることになる。　それで又此れと聯關して面白い事がある、達磨といふ人が果して存在せしやといふ事が、歴史上には問題になつて居るさうであるが、其の詮索は歴史家に任すとして置いて、とにかく此の公案の中にあることに就て云ふも、志公は梁の天監十三年に死し、達磨の西來は、普通元年であつて、其の間既に七年の相違がある、故に武帝は既に死んだ志公に問うた事になり、幽靈の志公が武帝に答へた事になる。　此れも亦此の公案中の一の問題である。　天桂禪師は此れに就て、眼横鼻直の元年、眉毛八月丙猫の日に、達磨西來すと見るべし、公案は何も歴史に拘泥する必要はない、此の達磨は自家の達磨を指すなりと言うたが、正當の解釋である。　ヘーゲルが純論理的に否定の否定の上に立てた歴史を、今の一般の歴史家が、彼は年代錯誤をやつて居る、故に彼の説は總て牽强附會であると批評するのと比較すると、更に興味が深いのである。　然し茲では此の事に就て深く立ち入らぬであらう。

【解釋】余は茲に否定の働き其のものに就て若干言を費したいと思ふのであるが、大體は既に『認識論』中「思惟過程としての否定」といふ章に論じて置いた。一面から言ふと、否定の働きは背後に無限の世界を開展するのであるから、本來無限なるものを有限的の知識で、如何に說くも說き盡されるものでもなし、他面から言へば、茲に十分に說けば、最早後の公案を一々說明する必要もない事であるから、此れは本書全體に亘つて說く事として、茲には、始めに只だ卑近なる一例を取り、後にはヘーゲルが否定によつて神へ騰揚する道程を說いた論理を、參考の爲めに擧げて置かう。

先づ卑近な例といふのは、人がよく朝やる水浴或は冷水摩擦の功用に就てゞある。自然現象に於ても、嚴密に言へば繰返しはない。然し自然科學は、自然の一樣性といふ事を初めから假定して居る、卽ち同一條件があれば、同一歸結を生ずるものと豫定して、其の範圍の經驗的知識を組織するのである。然るに人事現象、殊に人格の働きに於ては、「此」を以て「彼」に代へる事の出來ない絕對性、或は具體性を有するのであるから、繰返しを考へては無意義になる。(此れ近頃の獨逸哲學者が、特に歷史は唯一の事件を取扱ひ、其の價値を認識するものなりと說く所以である)。それで生理學者は盛んに水浴の功能を說く、それには勿論相當なる理由があるであらうが、學としての證明は依然として統計の上によらなくてはならぬ、然るに統計は未だ必然的の眞理とは言はれぬ。然しともかく余が今其の功能を信じて、水浴をやりかけたとする。而て若し水浴をやる自分と、やらない自分と二人あつて、若干年月後に、其の結果を比較することが出來得たならば、積極的に其の功能を科學的に定めることが出來るであらうが、斯る事は全く出來ない事である。さればよし水浴をやりかけて、何等かの變化が現はれたとしても、其れが果して水浴にのみよるものとは斷言が出來ない、何か他に其の變化を起した原因があるか、或は其れが少くとも共同して居つたとも言ひ得られよう。茲に於て積極的に言ひ得らるる水浴の功能は、其れをやりかけると、やらなければ心持ちが惡いといふだけの事卽ち否定的の事たるに過ぎぬ。水浴をやつたとて、寒中冷水が冷たくなくなるといふのではない、又風邪に犯されなくなるのでもない。たまに怠つた日には、終日一層寒いのみならず、何んだか不快であるからといふので、寒い日にも敢て決心を

促して、之を繼けるといふ努力の出る事のみが「水浴」の實現する唯一の善である。總て善の奉行は、又當に此の如きものと見るべきである。然し此の力の上からは、やがて轉廻が行はれる。例へば水浴をやる爲めに、たとひ風を引いても、其れが輕く輕過すると考へたならば、輕くすむ事は、やがて萬病を起さぬ事であり、從て自己のなすべき事を成就する基であると考へ得られよう。されば前には單に否定的であつた功能は、其の考への下に、積極的のものに轉廻して、無限絶大なるものとなる。從て水浴に對する感謝の念も起り、若し大事業を爲した後ならば、其の成業悉く之れ皆な水浴の齎した賜であるとも考へ得られよう。斯る轉廻がやがて大きく云へば宗教の眞諦である。故に禪に於ても、一面には佛祖何んのそのといふ如き態度は、否定の働きの上に立つ所から自ら出て來るので、其處には他力的宗教とは、全く相違する點もあるが、等しく信仰の上に(此の例によれば、始め水浴をやりかけた時に、水浴の功能を信ずるのと、後に實現した習慣力との)成立する點に於ては、依然として宗教である。

次にヘーゲルの言うた事を擧げて置かう。彼は『哲學的諸科學集成』五百五十二節の註解に、國家と宗教との關係を述べる前提として斯く言うて居る。精神が神へ騰揚することに就て、カントが其の出發點を實踐理性に置いたのは正當ではあるが、神の眞なる內容は、只だ「有」てふ事でもなく、合目的の活動といふ事でもなくして、精神である。而て其の精神とは自己を規定し實現する自由其のものである。然しカントが神の存在を只だ基本的要求と見たのは、不都合である、只だ神を「ベシ」といふ形ちに止めて置くことは、有限の對立を其儘眞なりとなす不正に陷つて居る。彼は論じて更に一歩を進めて、否定の媒介を論じ、否定の契機は、其れに由て出發點に存する有限性を脫却し、自由に發出する所のものであつて、(此の原文は九九頁に引用せり)論理的には只だその働きのみであるが、國家といふ人倫關係の場合に於ては、最も具體的の關係を有するとして、次の如く言ふ。それよりして出發する所の有限的のものとは、實的なる人倫的自己意識である。否定それによつて、其の自己意識が其の精神を神へ、卽ち眞理へ高める所の否定は、人倫的世界に於て、現實に己が知を主觀的意見より完全に清淨にすること、又己が意志を情慾の利己性より脫却せしむることである。眞的宗教及び眞的宗教性は、只だ人倫態よりのみ

發出する、而て思惟する所の、卽ち己が具體的本質の自由なる普遍性を意識する所の人倫態である。人倫態からのみ、又人倫態より出でたるもののみ、自由なる精神として神の觀念が知らるゝ。人倫的精神以外に、眞的宗敎及び宗敎性を求めんとするも無益であると。

以上がヘーゲルの語であるが、玆では單に否定の働きが、我等の自己意識が神へ騰揚する論理的媒介であることを示したゞけに止めて置く。（人倫關係卽ち特に國家が其の內容であることは、表文の處にも旣に述べた、又全部を通して考へられん事を望む）。それで次には轉じて、此の自己意識の問題へ移らう。それが第二則である。

二　百丈野狐

百丈和尙、凡參次、有一老人、常隨衆聽法、衆人退、老人亦退、忽一日不退、師遂問、面前立者、復是何人、老人云、諾、某甲非人也、於過去迦葉佛時、曾住此山、因學人問、大修行底人、還落因果也無、某甲對云、不落因果、五百生墮野狐身、今請和尙代一轉語、貴脫野狐、遂問、大修行底人、還落因果也無、師云、不昧因果、老人於言下大悟、作禮云、某甲已脫野狐身、住在山後、敢告和尙、乞依亡僧事例、師令維那白槌告衆、食後送亡僧、大衆言議、一衆皆安、涅槃堂又無人病、何故如是、食後只見師領衆至山後巖下、以杖挑出一死野狐、乃依火葬、師至晚上堂、擧前因緣、黃蘗便問、古人錯祇對一轉語、墮五百生野狐身、轉轉不錯、合作箇甚麼、師云、近前來與伊道、黃蘗遂近前、與師一掌、師拍手笑云、將謂胡鬚赤、更有赤鬚胡、

無門曰、不落因果、爲甚墮野狐、不昧因果、爲甚脫野狐、若向者裏著得一隻眼、便知得前百丈、贏得風流五百生、

頌曰

不落不昧　兩采一賽　不昧不落　千錯萬錯

【説明】此の一則は世間によくいふ誤りたる悟りを野狐禪といふ事の故事で古來難透（意義の了會し難きを云ふ術語）と稱せられ、又幾多の大德が、これによつて悟つたといふ程に大切なる公案であるそうである。出て來る役者は、主人公たる百丈和尚と、野狐である前百丈（此は今の百丈の前身と見るべし）と、女房役たる黃蘗との三人で、此の間に起された葛藤が、うまく自己意識といふ上に導かれて、大團圓がつくといふ、一大演劇である。如何にも此の間の論理的開展は非常に面白いものである、決して輕々に見てはならぬ。

百丈は其の號、名は懷海禪師、居る所の山の名は大雄山といふ、甚だ峻しきが故に、又百丈とも云ふ、馬大師に嗣げる雄者なり。黃蘗名は希運禪師、此れ亦有名なる人、百丈に嗣ぎ、後の臨濟宗の祖慧照禪師の師なり。

【公案】百丈和尚がいつも說法する時に、一老人があつて、常に聽衆の後ろの方にて熱心にそれを聽いてゐて、衆人が去れば、其の老人も亦退き去るのであつた。見慣れぬ異樣の老人、既に百丈の注意を惹いてゐたのであるが、或る日說法が終り、衆皆な去るも、其の老人はいつまでも去らない。それで百丈も怪んで、面前に立つ人は一體誰れだと問うた。老人が云ふには、はい、某は非人（畜生變化、總て人にあらざるものをいふ）であります。過去迦葉佛在世の時迦葉佛とは過去七佛中の第六佛、即ち釋迦文佛此の世界に出世成道した以前の佛である、此の百丈山にをつて、貴方と同樣に說法をしてゐたものである。或時學人（學人とは禪宗の修業者なり）が來て私に問ふには、大修行する人でも、因果に落ちますか（一）、又因果に落ちずに、解脫成佛し得るやと。其時某は「不落因果」と對へました。所が此の對へ方が誤りであつたが爲めに、直ちに野狐とせられ、其れ以後五百生、死に換り生き代り、依然野狐の身で居るのである。それで甚だ苦しくて堪へないから、今日和尚どうか某の爲めに、代つて一轉語を與へて、（二）貴（願）らくば、此の野狐の身を解脫せしめてください。老人は斯く願ひ置いて、自分が誤り答へた所の問を、其のまゝ繰り返したのである（三）、即ち大修行底人還落因果也無と。百丈之に對して直ちに「不昧因果」と答へた。老人は言下に大悟して作禮して云ふ、某はこれで最早野狐の身を脫して成佛しました。それで某の（野狐の）死骸は此の山の後にありますから、何卒僧侶が死んだ時と同樣の

取扱ひで、御葬式を願ひます。斯く言うて老人は去つた。それで百丈は維那(維那とは衆僧日常の行動を指揮する役目を有る人)をして白槌(禪林では衆僧日常の行動は皆な槌によつて指揮せらるゝが習ひで、之を白槌と云ふ、即ち板を打ち報告して云ふなり)して、山中の衆僧に、食後死亡した僧侶の葬式を行はんことを報告せしめた。此の報告を聽いて、衆人皆な怪んだ、何人も死にもせず涅槃堂(山中の病室なり)に病人も居らぬのに。果して何人の葬式をするのであるかと評議したが、一向判らぬ。所が食後百丈は衆僧を引きつれて、山下の岩下へ行つて、杖で死んだ野狐を挑ね出し、僧侶の死んだのと同樣の立派な葬儀を營み、火葬に附した。而て夕方になつて百丈が上堂說法する時に、あり來りし因緣を話したのである。然るに其の時黃蘗が其の內にゐて、問ふて云うには、古人は「不落因果」と錯て一轉語を學人に祇對(祇はツヽシムなり)したるが爲めに、五百生野狐の身となつた、而て貴方は不昧因果と對へたが爲めに、彼は野狐の身を解脫したと云はれるが、若し不昧因果ならば、野狐はいつまでも野狐であるべきである。(四)故に若し轉々としてどこまでも、五百生が八百生でも、野狐は野狐であつたなら、果して何んとなるべきか。百丈云ふ、此處へ御出でよ、伊(彼)の爲めに話して聽かさうと。黃蘗其の言により、進んで百丈の傍へ行きしたゝか掌で百丈を打つた。百丈は拍手笑つて言ふ、胡の鬚は赤いと聽てゐたが、成程赤鬚の胡がをると。

(一)。茲に云ふ因果とは三世因果なり、我等が今世に於て如何なる生活をなすかは、全く前世に於てなした業因による果としてのものであると考へる因果の理を云ふのである(業感緣起)。即ち茲では、此の老人が五百生も野狐に墮したのは、不落因果といふ錯つた對へが因となつた果である。抑も困難なる佛法修業をして何にする積りか、外ではない、流轉輪廻の罪を消し、三世因果の關係を脫して、成佛したいが爲めであらう。されば修業すれば因果に落ちず、即ち成佛せらるゝと對へたのは、正當である、然も此れが大間違である。不昧とは「味まさず」因果は因果として置くことである。—然し茲では此の因果は最早三世因果など、佛敎くさく解するには及ばぬ事である、現今科學的にいふ、因果法を考へればそれでよい。

(二)。禪の如き自力修業からいへば、一轉語は自ら與へるべきものである、他人か

ら與へてもらつたとて、それは他人のもの、自分の事にはならぬ。然し今は野狐の身であるから致し方がない、故に「代」といふ語を用ゐたと解し得。**一轉語**とは、大矛盾に入り、のつぴきならぬ所に於て、よく能所を轉廻するだけの力のある語、(語は既に力を意味せること、序文の解釋に述べたるが如し)更に換言すれば、與へられたるものを克服 ueberwinden し、轉廻 umkehren して、我がものとなす働きをいふのである。

(三)。不落因果と答へて五百生野狐の身となさる、此の答の錯りであることを覺らざる以上、何時までも野狐たらざるべからず、然も野狐たる以上、其を脱せんと望むことは當然である、然も其の慾望は益々其の錯りを重ねるわけである。禁斷の果實を喰うたが爲めに、我等はエデンの園から追放せられた。追放せられたが爲に、エデンの園に還らんとの思慕憧憬の念慮―プラトーンは是れを eros (愛)の本源なりと言うた―が起る、然も其の念慮が即ち遺傳の罪惡である、愈々エデンを去らしむる原理である。即ち玆に老人が自己の誤り答へた問を、其のまゝ繰り返して問はざるべからざる所以が存在するのである。――然も思ふべし、斯る念慮の起るのは、野狐になされた人であるからの事である、自然的の野狐には、既に斯る念慮さへ起らない、即ち玆に又不昧因果の理が存する。……………

(四)。故に又黃蘗は轉々不錯、合作箇甚麽と問うたのである。即ち不昧因果で狐にされた以上、狐を脱せんとすることは、不落因果で錯となるが、いつまでも狐は狐でゐたならば、それが不昧因果である。然れば狐は又成佛するとは出來ない、然るに不昧因果で成佛したのは何故か。玆にも言句の上から言へば大矛盾がある。

【無門曰】不落因果と對へたが爲めに野狐に墮したのは何故か、不昧因果は何に由て野狐を脱せしめる事が出來るか。此の事に關して、若しよく深き洞見力を有するならば、前百丈が五百生野狐の身で轉々してゐた事も、亦風流三昧、實に妙味のあることを知り得るであらう。

【頌】彩は賽の目、賽は博奕のサイなり、賽ころをころがして出た彩の目で、其の出樣に由て、勝か敗けかの何れかゞ定められる。故に曰ふ、不落と不昧、一は以て野狐に墮ち、他は以て野狐を脱して成佛する。故に不昧と不落、千錯萬錯、大ちがひ〳〵。

或は更に他の意味あり、――不落と不昧と大ちがひなることは即ち兩彩なり、然も同一賽ころなり、即ち不落も不昧も畢竟同じ事で、不昧の眞意義から言へば、野狐に墮するも、成佛するも同一事なり。從て不昧の不落のと、差別を附けて言ふことが、大間違ひなりともなる。――これ不昧の働きから云ふ。………此の如く如何樣にも解せらるゝが、漢文の長處である。日本語や歐語では、とても斯る融通の出來ないことに注意すべし。又賽の字を勝負に於ける勝ちといふ義に解するも、同樣の意義となる。

【解釋】如實の實相を捕へる begreifen ことが哲學的の思考であり、又禪の精神であるとするならば、此の則には輕視せられては居るが、他に大切なる一の問題がある。其れは最初にある「忽一日不退」の句である。換言すれば、此の一場の葛藤を誘起する根本として、老人が毎時の如くに退場せず、百丈が其れに對して質問を發するといふ因緣の和合が、果して如何なる所にあるかの問題である。即ち老人をして退去せしめざりし所のものは百丈の力であり、百丈をして問を發せしめたのは、老人の力である。此の兩力の相働く所、茲に葛藤起り、而も既に其の結末が茲にあるのである。若しよく此の點を了解し得ば、最早不落不昧の區別を爲すを要せざるべきである。『碧巖錄』第六十八則に曰ふ。擧、仰山問三聖、汝名什麼、聖曰、惠寂、仰山云、惠寂是我、聖云、我名惠然、仰山呵々大笑。此の問答を單に茶番狂言的に見てはならぬ。又同書第七則に、擧、僧問法眼、惠超咨和尚、如何是佛、法眼云、汝是惠超、とある。汝は是れ惠超なること、眞に如實の意味なり、即ち是れ佛なりと云ふべし。

然し余は茲には抽象に即し、不落と不昧との差別に在つて、其の相違する所を解釋するであらう。現今心理學の老大家として、全世界に其の名を知られて居る、獨逸のウィルヘルム・ヴントは、精神發達の三法則の一として「目的結果不一致の法則」(das Gesetz der Heterogonie der Zwecke)を立てた、即ち人が或る一定の目的を立てゝ行爲しても、其の目的が實現した場合には、決して最初の目的通りになつたのではなくして、多少其れより外れて居る、其故に我等は更に復目的を新たにして進んで行くことになるといふのである。人若し所有る條件、一切の要素を計算し盡すことを得たならば、或は最初の目的通りになるかも知れぬが、斯ることは佛知と雖も不可能な事である。否な一切の條件を計算したならば、寧ろ何等の目的も立てられな

くなるであらう。何故ならば、一定の目的を立てるといふ事は、一定の缺乏の存在することを意味し、而て其の缺乏のあるといふ事は、やがて自分を抽象的に見るからである。若し必然と見るならば、缺乏といふ事はなくなる筈である。それで因果に不落を目的とした所で、其の手段の遂行は、依然として因果の法則に由らなくてはならぬが故に、抽象的に見るも、等しく依然として因果法則の内に居るのである。それで例へば、狐が如何に狐たる境地を脫せんとした所で、其は依然として狐の考へによるのであるから、狐の考へによるものは、如何に努力した所で、依然として狐たるを免れないであらう。同樣に我等が成佛せんとした所で、如何樣に佛なるものを描き出し、且つ其れに到達する道を、如何樣に考へた所で、其は依然として人的所產である、從て依然として人間たるを免れない、卽ち佛其のもの丶智慧ではないから、佛たるを得ない。—人人たるを得、佛よく佛たるを得るのみ。

所が人間の思考に於ては、多少狐の思考とは相違する所がある、其れは何かと言へば、自己意識である、自由の主體として、自然界からも、神からも見放されて、自己の路は自己で照し且つ步むべくなされて居るといふ點である。換言すれば、因果の大法は如何にしても之を脫することが出來ないが、自己意識の働きによつて、其の因果の理法を應用し得る力が、此の自己意識に伴うて居るのである。

それで近世初期に於て、此の自己意識の力によつて、神の御國卽ち敎會よりして自ら自己を解放した西洋思想の働きは何んであつたか。卽ちフランシス・ベーコンは彼の『新論理學』の初に「知識は力なり」と喚んだ、而て又曰うた「自然は服從することによつてよく征服し得らる」と。彼の言ふ知識とは卽ち自然法卽ち特に機械的因果の法則を、實驗觀察の上に知るといふ事であつたのである。早い話しが、我等は重力の法則に反して、天上界へ飛び去ることは出來ない、よく重力の法則を知悉すること、卽ち不昧ることによつて、飛行機に乘つて空中を飛翔することが出來るようなものである。卽ちベーコンの言うた事は、其の後着々成功して、ともかく人間は今日の文明を造り上げて來たのである。而て其れを爲したものは所謂自然科學である。

勿論以上は機械的因果の關係に關してのみであるが、總ての理法に就ても亦同樣な事が云はれ得る。よし其の理法なるものは、我等思惟の所產であり、本來空な

るものであるにしても、既に理法として其處に存在すると見出したものたる限りは、其は我等を束縛する、其れを脱せんとすることは、餘りに人間的勝手が過ぎるこいはねばならぬ。それで更に其の勝手な人間性を否定して、理法本來の性質に突入し得たならば、理法は却て理法としての意味、卽ち人間が本來理法を考へ出した所以のものを現はして、人間の忠實なる奴隷となるのである。これが卽ち因果を不昧る所以であり、同時に人間性を解脱する所以である。

然し又只此の如く、不落と不昧との意義の區別をしたゞけでは、未だ不昧の眞意義に到達し、其を實現したる者とは云はれない。何故ならば、其は對立的のものであるが故に、不昧といふも、依然として不落の意味で考へて居るものであるからである。換言すれば絶對的のものを相對的立脚地から考へ、一法界を依然として不相應心である、無明から考へての事であるからである。それで只だ此る區別に止まり居る限りは、此の公案も亦不昧因果の一轉語によつて、野狐が成佛したといふ事だけに止まり居るべきであるが、更に其の野狐の葬式となり、百丈と黃蘗との問答となる所以のものは、更に不昧の意味を徹底せしめなければならないからである。更に換言すれば、不昧因果で百丈は野狐を救ひ得たけれども、未だ百丈自らには及んでゐないのである。百丈はそれで晩の上堂で「それ」の問題として、只だ此の區別のみを說法して居る、故に更に茲に又葛藤が起らなければならぬ。卽ち百丈が不落と不昧とを區別した力は、やがて黃蘗を引き出したのである。而も只に此の區別に卽し居る限り、百丈も黃蘗の如法の問に對しては、最早一轉語を下すことが出來ない、黃蘗が百丈に一掌を與へる所以は卽ちそれである。一掌を與へられたる百丈は、茲に一場の葛藤を收め得た、卽ち不落と不昧とを、更に不昧の力に由て綜合することが出來たのである。卽ち曰ふ、胡鬚は赤しといふ事を聽いてゐたが、成程赤鬚の胡ありと。此は卽ち前百丈卽ち野狐の解脱が、現實自己の解脱であり、やがて黃蘗並に其座の衆僧の解脱なのである、更に換言すれば、不昧因果の理法が、百丈の上に實現し來りたる所である。此の實現力は、卽ち深刻なる自己意識に外ならない。而て此の自己意識の力から言へば、從來己れより拒外されて居た一切の事件も、(此の場合に於ては不落因果によつて野狐となつて居た百丈自身が)組織化された、卽ち自己を養ふ大切なる養分、卽ち必然的の契機となつて現はれて來る。

これが無門が便知得前百丈贏得風流五百生と批評した所以である。蓋し實現とは自ら自己の力によつて矛盾を誘起し其の內に墮し而も其を更に組織する事によつて、自己自らの見出しに過ぎない。それで此の一則は、最もよく此の過程を表現して居るものと言はねばならぬ。不昧は不落とは相違する、而も不落の矛盾によつて、不昧の眞意義が知られるのであるから、不落を拒外し否定し、然も其れを己が必然的契機に組織することに於て、其の眞意義を實現する。此の實現は自己意識である。悟りである。然らば其の悟り或は自己意識は、如何なるものとして顯はれ來るか。此れは後の公案全體に亘る問題である。

我等は第一則に於て、否定の働き其のものを見た、而て本則に於て、不昧因果として實現の意義を見た、卽ち實現とは、最も個別的なるものゝ上に、大理法の顯現することをいふのである。而て此の最も個別的なるものゝ働きとして、第三公案を考へて見よう。

三　倶胝竪指

倶胝和尚、凡有詰問、唯擧一指、後有童子、因外人問、和尚說何法要、童子亦竪指頭、胝聞遂以刀斷其指、童子負痛號哭而去、胝復召之、童子廻首、胝却竪起指、童子忽然領悟、胝將順世、謂衆曰、吾得天龍一指頭禪、一生受用不盡、言訖示滅、

無門曰、倶胝竝童子悟處、不在指頭上、若向者裏見得、天龍同倶胝、竝童子與自己一串穿却、

頌曰

倶胝鈍置老天龍　利刃單提勘小童
巨靈擡手無多子　分破華山千萬重

【說明】婺州金華山の倶胝和尚。此の和尚常に倶胝佛母陀羅尼のみを唱へて居

つたので、時人が倶胝和尙と名づけた、其が後に本名となつた、少々變り人間と心得べきである。早くより金華山の住持であつたが、有時實際といふ尼僧が來て、笠を冠り錫を持つたなりで、和尙の周圍を三度繞つて、道ひ得ば笠を脫がんと云うた。和尙一言も云へない。尼僧去らんとす、和尙曰く、今日は日も傾けり、一宿し去れと。尼又曰ふ、道ひ得ば卽ち宿せんと。和尙又對ふる能はず。倶胝此の如く一尼僧にやられたので、大に嘆息し、將に山を降つて諸方に參究せんとす。其夜山神の告あり、曰く此の山を去るなかれ、大善知識來りて汝の爲めに說くであらうと。しばらくすると、天龍和尙がやつて來た、それで前の話しをして、切に敎を請うた。すると天龍が一指を立てた。倶胝そこで大悟したといふ事である。それからが公案の本文である。

【公案】倶胝和尙は如何なる參問者あつて何事を問はうとも、唯だ一本の指を擧げるのみ。卽ち口に唱ふるは只だ倶胝佛母陀羅尼、人の問に對しては只だ指一本、只だこれのみが倶胝の生命である。後ある時、其の和尙に侍者をして居る童子が、外の人に、倶胝和尙は何の法要をか說くと問はれた。童子も和尙の眞似をして、指を竪てた。(一)倶胝其の話を聽いて、遂に刀で童子の其の指を切り去つた。童子は痛いので大泣きして去らんとする所を、倶胝は童子の名を呼んだので、童子が何事かと首を廻らすと、倶胝は亦例の如く指を竪てたのである。そこで童子は大悟した。而て倶胝和尙將に死なんとする時に、傍に居る衆人に謂て曰ふ吾れ天龍一指頭の禪を得てより、一生此れを受用したが、未だ盡すことが出來なかつたと。言ひ訖て死んだ。

(一)。或は云ふ、童子外で人に問はれて指頭を立て、後歸て其の話を自ら和尙にしたので、和尙が其の指を斷つた。或は又他には斯ういふ傳へもある。此の童子が外にあつて人に問はるゝ每に、又和尙の眞似をして居る。それで人が和尙に、彼の童子も亦佛法を解せるものかと問うたからであると。或は又斯く解することが出來る、和尙は人が何事を問うても、指を竪てるのみの事であるから、外人もからかい半分に、童子に問うて、和尙近頃何か違つた事でもするかと問うたのでもあらう。童子も亦其の師を馬鹿にした氣味で、其の眞似をしたのでもあらう。然し倶胝和尙に取つては、此れは大事大切の生命である。それで一生懸命

に童子の指を斷つた。切斷せられた童子は痛くて堪らぬ、之も又一生懸命である。而て呼ばれて首を廻らして見れば、我に於ては最早眞似して竪てるべき指は無くして、彼に於ては、其の指が依然として竪つて居る。相互一生懸命の間に彼此相通した。天龍と童子と俱胝とは、最早同一作用に歸着したと言はねばならぬ。總て繰り返されたる善は最早善でない、他人の眞似をした所で、其は眞に自己のものでない。而も繰返さんと欲し、眞似せんと欲して、然も能はざる場合、最早自己の面目に返照せずんばあらず。第二〇則二三則四六則等參照すべし。

【無門曰】俱胝と童子の悟る處は指の先きではない。(これは餘りわかりきつた事を言うたと評すべきである)。若し此の內の消息を見得たならば、卽ち去來現の佛佛佛相念である、天龍と俱胝と童子と自己とを一串に貫き透すと言ふべきである。(然し危險! 此の串に又目を附けてはなるまい)。

【頌】俱胝和尙は老天龍をないがしろにした、而て更に其の力(利刃)を以て小童子の力量をも試驗した。巨靈神が手を擧げる何んの雜作もない事で、而も華山の大山を分破した大仕事をする力である。鈍置は馬鹿にする、或は無用のものにする、或はないがしろにする等の意にて、此に、「俱胝鈍置す老天龍」といへるは、何の雜作もない指一本を擧げる位の事で、老天龍も佛も、祖師も一切合切全く無用の長物たらしめたといふ意味で、一指頭の禪を稱贊した事である。轉結の二句は『碧巖錄』第三十二則に出て居るもの、卽ち臨濟が定上座を大悟せしむる機に、上座を手で捕へ、一掌を與へ、更に放してやつたのであるが、其の手の働きを、雪竇が斷際全機繼後蹤、持來何必在從容、巨靈擡手無多子、分破華山千萬重、と頌出したものを、其の儘無門が茲へ持つて來たのである。華山は卽ち俱胝の居る山で、昔し其の山は首陽山と繼きの一山であつたのを、禹の治水の時、巨靈神卽ち河神が、其れを二つに分けて、河流を通じたといふ傳說がある、而て今に其の掌迹が殘つて居るといふ。無門は丁度其れを持つて來て、一本の指の働きの無限大なることを表明したのである。無多子とは無雜作といふ意なり。

【參考】『碧巖錄』の第十九則には擧、俱胝和尙、凡有所問、只竪一指とのみであつて、其他には何ものもない。之れを雪竇は頌出して曰ふ。對揚深愛老俱胝、宇宙空來更有誰、曾向滄溟下浮木、夜濤相共接盲龜、と。此の頌の大意は、只だ俱胝が何と問は

れても一指を竪てゝ、其の禪風を對揚したことを賞讃して、他には斯る立派なやり方をする人は一人もないといふ賞揚の意味である。即ち轉結は、迷へる人を救ふ方便はいくらもあるが、まだ此れ程力のあるものはないといふ意である。

泉鏡花氏『湯女の魂』――先づ見た所、此の拇指に何の位な働があると思はつしやる。譬へば店前で小僧どもががや／＼騒いで居る處へ來たよといつて拇指を出して御覽なさい、ひたりと靜まりませう。又若い人に一寸小指を見せたなら何うであらう。銀座の通で手を擧げれば、鐵道馬車が停るではなからうか。最一つ其上に笛を添へて、片手をあげて吹鳴す事になりますと、停車場を汽車が出ますよ。使ひ處用ゐ處に因ては、之が人命にも關はれば、喜怒哀樂の情も動かします。之をでかばちに申したら、國家の安危に係はるような機會がないとも限らぬ。其の拇指其の小指、其の片手の働きで。然るを況や臨兵闘者皆陣列在前といひ、令百由旬内無諸哀難と唱へて、四縱五行の九字を切るに於ては、いかばかり不思議の働きをするかも計られない。

而て今倶胝は總ての條件を拔きにして、總ての參問に對して、只だ同一指を擧けるのみである。

【解釋】倶胝が天龍の一指頭によつて何を得たか、そんなものは今我等に用はない、倶胝は倶胝だけのもの、童子は童子だけのものを得たので、それは最早我等のものではない、而も我等に注意すべく要求せらるゝ所のものは、天龍倶胝童子との間に存する一生懸命の働き其のものである。即ち此の働きは、單に指頭でなくてならぬ理はない、足指の先きにでも、乃至舌頭にでも、大凡我の働きたる所のものなれば、如何なる所にも、此の大活動は出て來るべき筈である。而も我は我である、彼れでない以上、我には我の特色がある、「此」を以て「彼」に代へ得ざる所に、其絶對性と具體性とがある。されば一指頭に於て得た禪は、一生受用不盡底のものでなくてはならないのが、本當である。此がよからう、彼れがよからうと抽象に迷ふ間は、未だ自己の本分が出てゐない。大は時間と空間、小は些々たる條件、我と彼れとを區別する所以のものゝ存する間は、これが我がものと會得せられた點に、勇猛精進することに於て、其の職業、其の言動、其の何たるかに關せず、無限の意義が出て來る、絶對の力が存するのである。雪竇や無門が頌出して、非常に其の力を賞揚したのも、

此の力の絶對性に外ならない。余は『人格の力』に於て、此れを普遍性と必然性とに分けて、稍や詳細に論述して置いたから、玆には全く省略する。只だ大法の働きが、如何につまらぬ事にも表はれ來ることを、恐れ畏むべきである。而て余は本則に於ては一生受用不盡の語に大光明大威力を認めるものなることを附記して置く。

四　胡子無鬚

或庵曰、西天胡子、因甚無鬚、

無門曰、參須實參、悟須實悟、者箇胡子、直須親見一回始得、說親見、早成兩箇、

頌曰

癡人面前　不可說夢　胡子無鬚　惺惺添懵

【說明】或庵とは鎭江府焦州或庵師體禪師で、圜悟克勤の法孫である。此の公案竝に第八の奚中道車も、一の趙州狗子に於ける、否定の働きさへよく了解し得れば、餘計のものであるが、一寸目先きが變つて居る。昔し十分に論理的に考へることの出來なかつた時代に於ては、斯る目先きの變つたもので、學人を攝入することも亦必要であつたであらう。

【公案】或庵が云ふ、西天の胡子が、何によつて鬚が無いか。公案は只だそれきりの事である。西天の胡子とは、支那人から云へば印度人の事である、それで今日我等から云へば、西洋人に何が故に鬚がないかといふ問題である。—何？ 西洋人だとて女には鬚が無い筈じや。—これでも答へとして十分であらう。然しこれでは餘り曲がない。それで問題を轉じる、卽ち西天の胡子を釋迦文佛としてもよい、或は更に達磨宗からいふならば、此れを達磨と見て、其の達磨に何が故に鬚がないか。—余は今ヘーゲルを研究し、本書の解釋にも多くはヘーゲルの論理法を用ゐて居るものであるが、人あり余に向つて、ヘーゲルには何故に鬚が無いのか、—ヘーゲルの肖像を見ると成る程鬚がない、—更に問ふものあらん、ヘーゲルは(自己の哲學を否

定の否定の哲學といふうたが)の哲學に否定の否定の論理法がなぜにないのか。斯く問はれたら、余は何んと答ふべきか。ヘーゲルに鬚のないのは、時の風習に從うて剃り落してゐたからである。ヘーゲルにヘーゲルの否定の否定の論理法なければ、余はヘーゲルを思想歷史の上の一人物たるを否定せん、然も否定の否定の論理は、人間思惟の働きの上に於ては否定し得られず。―故に云ふ此の公案の落處は、屬性 Attributes のない實體 Substance とは何かといふ問題となるのである。

實體とはスピノーザの定義によると、己れ自らにてあり、己れ自らにて考へらるゝ所のものを云ふ、換言すれば、其を考へるに他のものゝ概念を要せざるものを云ふ。屬性とは、我等の知性が或る實體の本性をなすものなりと考へる所のものを云ふ。『大乘起信論』には一者體謂一切法眞如平等不增減故、二者相大謂如來藏具足無量性功德故、と。それで此の問題は正に次に無門の言ふ如くになるのである。

【無門曰】參はすべからく實參でなくてはならず、悟はすべからく實悟でなくてはならぬ。(參は實現の働き、悟は其の體である)。者箇(此の、如實の)の胡子即ち實體は、直入すべし、親しく此れを捕へなければならぬ、即ち直接知識である、推理などの間接知識では何にもならぬ。否な親見などゝいふも、既に實體と屬性、主觀と客觀、能見所見の兩箇對立に陷る。

【頌】癡人の面前に夢の話しをしてはならぬ。夢の話しほど馬鹿氣た事はない、夢の話しは、話す人には面白いかも知れぬが、少し道理のわかつた人には、一寸も面白くない。然し癡人は其の夢の話を面白がり、それにつけまつはつて、何かと探し廻るものである。無鬚の胡子は、覺者が心中で樂んで居れば(受用)よいものである。胡子無鬚など云ふ事は、明々白々裏にぼんやりした、更にわからぬものを附加するようなものである。惺は醒なり、懵は闇なり。云ふ意義は、常人は鬚によつて胡子を知る、屬性によつて實體を知る、それで既に分明である、それに餘計な鬚のない胡子、屬性を去つた實體など、更に不明なるものを加へる要はないといふのである。而て此の意又二つに分つべきである。實際屬性のない實體の如きは、抽象の殘滓 Caput mortuum である、即ち無意義なものである、故に無意義なものを說く勿れと云ふ意と、更に他には、實際具體的の實體は、自己の實現なり、體認なり、言說に依て說くべきにあらず、故に癡人の面前に說いたとて、了解の出來るものでないといふ意と

である。否定の論理を使ふ場合には、常に斯く兩面を見なければならぬ事は、既に說いて置いた。

【解釋】若し此の公案が一切の屬性を取り去つた抽象の殘滓を求むるものであるとするならば、其は勿論無意義である、卽ち眞に惺惺に惺を添へることになる。然し此れを思惟の上に就て考へて見るならば、既に或者として捕へたものは、其の捕へ方の如何に關せず、單なる否定の働きで、思考內より拭ひ去ることの出來るものでない。例へば彼は憎い、もう彼の事は考へまいと思へばとて、其れは反面には非常に考へて居る事である。それで思惟が否定する働きは、從來の考へ方の間違でありし點を否定するのみであつて、眞實には更に其のものが組織せられるのである。既に總說「否定の媒介」を說明する場合に、小兒が砂糖の知識を得る順序を例として置いたが、西天の胡子卽ち達磨を鬚で認識するといふ、表象に止まる知識は、丁度小兒が未だ否定を經ざる前に有する「白きものは甘し」といふ知識の程度のものである。故に眞の達磨を知らんと欲すれば、先づ其の鬚を取り去らなくてはならぬ。然も其れが爲めに、達磨が無くなるのではなくして、達磨が其れだけ組織化される、從て達磨は依然として鬚を有しても差支がない事である。而て此の否定の形式はどこまでもつゞく、而て否定を經るだけ其れだけ達磨は一層大に組織せられる。然も終局に、其の達磨より一切の傳說的の事實をも否定すれば（既に第一則に一寸觸れて置いた如くに）其の達磨は最早自己以外に存在するものでなくして、自己の內に現存する達磨となる。然も亦更に其の主觀的の自己をも否定し去れば、最早のつぴきならぬ達磨―卽ち Dharma ＝法―となつて、絕對的の存在となる。然も其の達磨には、依然として鬚もある、手もある足もある（不倒翁の達磨に手や足のないのが更に面白い）乃至歷史的の存在をも有することゝなる。西洋の中世の思想にも、神を捕へる方法として、三の形式が考へられた、卽ち Via causalitatis と Via negationis と Via eminentiae とである。Via causalitatis とは、或るものゝ原因を求め、更に其の原因を求めて無限に進むことである。Via negationis とは、卽ち否定の働きで、經驗的に得たものを、そんなものではないと否定し、其れを無限に進めることである。Via eminentiae とは、其の否定の反面に、更ら、により以上、より勝れたるものへと、無限に進んで行く方法である。然し此く三つに區別することは餘計である、第

一は抽象的知識に墮し、第三は又表象の世界を離れる方法ではないのであるから、正當に論理的には、第二の Via negationis 卽ち否定の働き、只だそれだけで最早結構なのである。胡子無鬚は、當に此の如き論理的の働きを示したものとしての公案なのである。

五　香嚴上樹

香嚴和尚云、如人上樹、口啣樹枝、手不攀枝、脚不踏樹、樹下有人、問西來意、不對卽違他所問、若對又喪身失命、正恁麼時、作麼生對、

無門曰、縱有懸河之辯、惣用不著、說得一大藏敎、亦用不著、若向者裏對得著、活却從前死路頭、死却從前活路頭、其或未然、直待當來、問彌勒、

頌曰

香嚴眞杜撰　惡毒無盡限
啞却納僧口　通身迸鬼眼

【說明】香嚴和尚とは鄧州香嚴智閑禪師のこと、第二則にある百丈の法孫で、潙山靈祐の法嗣である。師よく一切の經典に通じ、然も辯舌も亦達者といふ、中々の偉らものであつたので、其の師潙山法器なるを知つて、之を激發せしめんとし、一日、次の如き問を發した。吾不問汝平生學解及經卷冊子上記得者、汝未出胞胎、未辯東西時、本分事、試道一句來、吾要記汝と。この問に對しては、流石の香嚴も一句も出ない、色々言うては見るが、潙山は許さない。そこで香嚴は遂に潙山に强請し、如何に考へても判らぬ、どうか敎へてくれと賴んだ所が、潙山の答へは、吾れ說き得とも、それは吾の見解である、汝が眼目に於て何の益あらんやといふのであつた。香嚴は更に困苦して、色々の書物の上で詮索して見たが、一向に見當がつかぬ。最早根氣も盡き、大に嘆じて、平生讀む所の書冊をすて、我れ今之を解すること能はず、只管諸の善根を積み、一層よりよき人間と生れ變た來世を待たんのみと決心し、潙山を去つ

て、南陽慧忠國師の迹に止り最早此の問題をも考へまいと思うたが、然し依然として念頭を離れなかつた。然るに或る時掃除をして、其の芥を竹林の内へ捨てた際に、瓦礫が竹に當つて音がしたので、俄に笑うた拍子に大悟した。そこで香嚴は沐浴し、香を燒き、潙山の方を向て禮拜し、和尙の大慈大悲、當時我が爲めに說かざりしを感謝すといううたと云ふ。それで此の公案は、香嚴自らの經驗を其の儘に呈露したものとすべきである。古人の公案を作る、眞の藝術品と等しく、何れも一世一題のものたる事は、是に由ても知るべきである。

【公案】香嚴和尙が云ふ。例へば人が樹に上つて、口に樹の枝を啣へ居るのみ、手も足も樹から離れて居るとする。若し其の時人あつて、如何か祖師西來の意(一)と問うたならば、如何にすべきか。對へざれば人の所問に違ふ、禪僧としては答へざるべからず。然も若し對へたならば、自分は樹から落ちて死ななくてはならぬ。正に斯る時如何んか答へん。此れが問題である(二)。

(一)。祖師西來意とは、達磨が西方印度から遙々と支那へやつて來た意志といふ事で、換言すれば禪宗の眞意といふ事である。而て此れが丁度本則の矛盾其のものを表明して居るのである。元來禪宗は不立文字敎外別傳である「無」を以て生命とする。それで達磨が若し何か傳へるものを「有」つて來たとすれば、此の「無」に反する、而も何もなしとすれば、何故に來たかと云ふ、卽ち大矛盾である。次の則參照すべし。

(二)。餘計な事ながら、佛敎家と云はず、基督敎者と云はず、今の宗敎家は、本當に此の則に當て箝つて居りはすまいか。口に經文を說き且つ唱へ、且つ佛祖の御蔭で口を糊して居る、此れ丁度口に樹枝を啣へて居る事である。然も其の行爲たる、一向佛者或は基督敎者らしくない。時には禪僧でありながら、座禪もせぬものもある。此れは丁度手も足も樹から離れて居るものではあるまいか。勿論斯る人は、祖師西來の意を尋ねられたとて、答へる資格は無論ない、又實際斯る人には何人もそんな大問題を問ひには、來ないであらうから、天下は泰平であらう。

「違他所問」此の一句には十分力を入れて見なければならぬ。

【無門曰】斯る場合には、假令懸河の辯あるも惣に(一向に、すべて)用不著(やくにたゝぬ)である、又一大藏經を說き得るも、亦一向やくにたゝぬ。若し此の場合に對得

着（丁度適當なる答へ、或は處置をする）し得るならば、從前の死すべき路をも活かし、從前の活くべき路をも殺すことが出來る。 即ち殺活自在の力、與へられたものを征服し轉廻する力が出るであらう。 然るに若し未だ然る能はざれば、五十六億七千萬歳の後に彌勒菩薩が此の世界に於て作佛し、衆生を利益するであらうから、直ちに（ひたすら）其の當來佛に聽くべきである。 當來佛とは釋迦に次で此の世界に成佛する佛である。

世には所謂公平なる人がある、何事を問うても、其はよく研究してからでなくては解らぬと答へる。 何事でも了解が出來るまで、一切の行爲を差控へるべきものとするならば、我等は食事する事すら出來なくなる、條件に條件を追うてゐたならば、遂に終期はあるまい。 斯る人は彌勒の出生を待つべき人である。

【頌】香嚴は眞に杜撰（ヅザンと訓ず、典據によらず、勝手な議論をするもの、今の言ふ獨斷論である）なやつで、―眞に杜撰か否か、考慮を要す。―際限なき惡毒を流しをつた、―惡毒なるか否か、―人々をして口を開かしめないようにして、全身の力をこめて、眼を白黑せしめをつた。 鬼眼とは、恐ろしく眼玉をむき出すこと。

【解釋】斯る矛盾に陷つた事を、形式論理學では兩刀論法といふ。 兩刀論法にかけられると、出路を失ふので、人の論議を破したり、又自己の論議を立てるには、古來多く用ゐられたものである。 然し此の形式は抽象的知識に止まるものにあつては、如何にも恐ろしきものであるが、其の實一向恐るゝに足らぬものである。 こんな問題を得々として提出する香嚴は、本當に杜撰なやつと言はなくてはならぬ。

余は余の『最新論理學綱要』の附錄、其他の書物に於て、矛盾に對する三樣の態度といふ事を提示して置いた。 即ち科學的抽象的の知識に於ては、矛盾に陷つた場合には、よく其の條件を反省し見て、其の矛盾を解決して行く。 然し其場合には、矛盾の綜合たる第三者へは行かずして、等しく相對的の範圍で處置するのである。 他の二つの態度、之れを總稱して宗教的竝に哲學的態度といふのであるが、其の內の一は、矛盾せるものを皆な捨てゝ、第三者へ往く、此れは宗教的である、而て其の二は、矛盾を組織したる第三者へ往くので、此れは哲學的の態度である。 禪は此の兩態度の混用である。 然らば今此の則に提出せられた矛盾は、果して如何にして脫すべきか、其は各自に實現する力次第である。 即ち此の問題は、最も具體的なるもの

であつて、之に對して抽象的一般的の規則を與へる事は出來ないのである。更に換言すれば、實現する力とは平生の經驗による事である、然も呑氣な事では出來ない、卽ち懸河の辯も、一切の書物も皆な用不著なのである。……一體兩刀論法の用ゐらるゝ範圍は、甲か乙かの何れよりか路がないといふ場合で、第三者を否定した所に成り立つ、然るに其の第三者の否定は、やがて實際には第三者の肯定たる事は、否定の論理から云へば當然の事であると承知すべきである。而て否定によつて肯定せられて來るものは實現力である、最早絶對的のもので抽象的差別的のものではない。

茲に此の實現力に就て、更に興味ある一例を取らう。嘗て陸軍大學で斯う云ふ問題が試驗に提出せられたといふ事である。大原野の內で、自分が騎馬偵察に行つた、而て將に其の使命を全うして歸らんとする時に、敵が其の原野に火をつけた。處で追手の風は激しくして、野の燒け進むこと、馬の速力より早かつたとするならば、如何にして使命を全くし得るか。此れが其の問題である。其時唯だ一人の士官が答へ得た、曰く自ら野に火をつけると。成程、左樣すれば、燒け跡を安全に歸り得られるのである。

此れと同樣の問題を更に簡單にして見る。自分は今一方よりしか口のない洞窟內に居る、而て身に寸鐵の得物もない場合に、其の入口よりして大きな虎が口を開いて喰ひに來た。其の虎に喰はれない方法如何。……喰はれないで置かうと思へば自ら喰はせばよいわけである。

然し此の兩問題に就て誤解してはならぬ。前のものにしても實際は自分から火を放つだけの餘裕はない筈であり、又野原の燒け跡を安全に歸り得らるゝか、否かも問題である。又後の問題は、單なる言語上の遊戲である、何んだ免れ得るのかと思へば、等しく死んでしまふのか、馬鹿〱しい、とも云はれ得るのである。然り。然も茲に要求せらるゝ所のものは受働を變じて能働に廻轉し得る其の力である、此の力さへあらば、如何なる難局も切り開き得られる、矛盾位は何のそのである。窮すれば通するとは、よく言はるゝ事であるが、此の窮通は、卽ち我等が有する否定の働きによる、自己の力の實現に外ならぬ。

それで問題を本へもどして、上樹の場合に、余は如何に此の問題に答ふべきか。

余は論理的に思考するのを以て生命として居るものである、此の規定の上に、余は唯余が樹に上されたる理由に就て（其の因緣）とくと考へるのみ。これが余の對へである。香嚴の傳記には斯樣な事が書いてある。香嚴が此の問題を衆に對して提出した時に、招上座なるものあり、出て曰ふ樹上は卽ち問はず、未だ樹に上らざる時、請ふ和尚道へと。香嚴は此の問に對して笑ふのみ（呵々大笑とも書いてある）であつたと云ふ事である。……他を無法に樹へ上らせて置いて、さあ道へと云ふは、實に杜撰な香嚴和尚である。其故に斯る問題は、上記口のみでひつかゝつて居るような宗敎家を驚かすに足るであらうが、最早我等を驚かすには足らぬ。

六　世尊拈花

世尊昔在靈山會上、拈花示衆、是時衆皆默然、惟迦葉尊者、破顏微笑、世尊云、吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門、不立文字、敎外別傳、付囑摩訶迦葉、

無門曰、黃面瞿曇、傍如無人、壓良爲賤、懸羊頭賣狗肉、將謂多少奇特、只如當時大衆都笑、正法眼藏作麼生傳、設使迦葉不笑、正法眼藏又作麼生傳、若道正法眼藏有傳授、黃面老子、誑謼閭閻、若道無傳授、爲甚麼獨許迦葉、

頌曰

拈起花來　尾巴已露　迦葉破顏　人天罔措

【說明】此の公案は卽ち禪宗の起源其のものを云はゞ禪宗の生命である。所が此の非常に大切なことが、どの經典にも無いといふので、大分頭痛ものとせられてある。或は此事跡は『大梵王問佛決疑經』といふ經文の内にあるとも云はれて居る。果して然るや否や、然も亦此の經典中にありとするも、此の經典が果して信すべきものなりや否やも疑はしいのである。然し純論理的には、そんな事はどうでもよい、其は前に達磨が果して史的實在の人でありや否やも問ふ必要がないと云へるに等し。又例へば彼の日本歷史上の問題である所の兒島高德である。高德の史

的實在に就ては今も猶ほ疑問である。然し國民思想の產物として考へて見れば、其處には嚴然たる存在があるのである。それで又西洋思想史に於ても、いつも抽象的の論理に固執する時代には、其の死枯した思想に淸新なる活きた力を與へるべく、反面には必ず神秘說が起つて來た。而て神秘說は神秘說たるの故に、其の起源を歷史的に溯れば、いつも不明になるのは當然である。例へばピタゴラスの如きも、後のピタゴラス派の人々の云ふが如き人は、史的實在としては、固より疑はしいのである。然もピタゴラス派では、いつも「子曰」でやつてゐた。

傳說の眞僞論は先づそれとして置いて、ともかく傳說によると、釋迦牟尼世尊が靈山靈鷲山卽ち彼の法華經を說かれし所で說法の會合があつた時に、大梵天王が世尊に金色の婆羅華を獻上した。其の時世尊座に上り、其の花を拈(ヒネル)て衆に示されたが、人天百萬悉皆罔措(何んとも處置が出來ない)。獨、金色、頭陀破顏微笑、それで世尊が云々と云はれたと云ふのである。所で一寸考へて見ると面白い事がある。玆には金色の頭陀として、迦葉を如何にも立派な人に書いてはあるが、一體迦葉尊者は頭陀第一といふので、行業の純一なることは第一であつたが、特に智慧に勝れた人のやうには思へぬ。智惠から云へば、恐らく舍利弗が第一であらう。舍利弗は丁度孔子に於ける顏囘のやうな位置にある。孔子は、眞に學を好むもの少なし、唯だ獨り顏囘が居たが、早世して今はゐずと嘆息せられた如く、舍利弗は實に好學の士(卽ち眞の哲學者)であつたが、割合に早世して居る。阿難尊者は博識第一で、總ての敎典は皆な阿難の「如是我聞」で始められてあると云ふ勢である。所が此の博識なる阿難尊者は、氣の毒にも、禪宗から云ふと甚だつまらないものにせられて居る(二二及び三二參照)。此れ、否定を主とする論理法から云へば、只の物識りは役に立たぬ事を示さん爲めのもので、阿難こそよい迷惑である。而て否定を主とする論理法、卽ち實現といふ上から云へば、丁度頭陀第一の迦葉尊者が、禪宗の第一祖たる選に當つた事も、亦面白い事である。(次則參照)。舍利弗が長く生きてゐて、佛滅後卽ち經典結集の時にも、猶ほ十分に活動して居たならばと思ふと、實に又面白い。阿難は無量壽經(純他力宗の所依の經典)に於ては、大した人物である、非常に世尊から賞讃せられ、中心人物となつて居る、これも亦面白い。

【公案】世尊が昔し靈山說法の會合に、大梵天王から獻上した花を拈つて

衆に示された所が、大衆皆唯默然たり、迦葉のみ獨りにつこり笑つた。それで世尊は、吾に正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門、不立文字、敎外別傳がある、それを汝大(摩訶)迦葉に付囑すと云はれた。

正法眼藏だの涅槃妙心だの、一々玆に字義の説明をする必要はない。不立文字だ敎外別傳だといひながら、何んとまあ仰山な功能書ぎであらう。一體不立文字である禪宗に澤山な文獻がある、或は各宗中最も多いかも知れぬ、これ又如何。それで時々燒いたり捨てたりせられたが、燒かるれば、猶ほ一層增加して居る。

【無門曰】黄面の瞿曇釋迦を云ふ)甚だ傍若無人であつて、良をおとしめて、賤きものとなし、羊頭をかんばんにして、實は狗肉を賣りつゝ、而も仰山らしい事を云ひ、何か大そうな奇特でもありそうに言うて居る。若し其の當時大衆が總て笑つたら、正法眼藏は誰れに傳へたのか。迦葉が唯獨り丁度おあつらへに笑つて呉れたでこそ、よかつたが、若し其の迦葉が笑はなかつたら、どうする積りであつたか。若し正法眼藏に傳授すべきものがあるといふなら、果して何があるか、何にも有りはしないではないか。全く釋迦は罪もない素朴な人を、大聲で誑かしたといふべきである。(閭閻とは村落の門なり、故に素朴人と見るべし、譁は大聲で號ぶなり。)若し何ものも傳授すべきものなしといふなら、何故に獨り迦葉に付囑するなどと云うたのか。

【頌】世尊が花を拈つて見せた、尾はもう見えて居る、隱さんと欲したとて尾が見える、其の何の意たるか最早明かである。そこで迦葉が笑つた。もう此の事の處置は、人間でも天人でもどうすることも出來ぬ。卽ち禪宗玆に起り、永恒に流れて止まぬ力になつた。……此處の「人天罔措」の句は、上記の人天百萬悉皆罔措獨有金色頭陀破顏微笑の句を其のまゝ取つたのであるが、それとすると、人天罔措、そこで迦葉が笑つたといふ事で、別に意味はないが、此の頌の樣に其れを轉倒して、迦葉破顏を先きへ出した以上、人天罔措の人天は、其の時會上にあつた人天のみを指すにあらずして、彼の拈花と此の微笑との二にして一なる働きの流出を、もう誰れも何んとも處置する事が出來なくなつたと云ふ意に解すべきである。

【解釋】公案そのものに就ては、もう何事を云ふ必要もないが、無門の之に就て提出した問題が、如何にも有限知、卽ち抽象知の當に問ふべき所を提出して居るのが

面白いから、此れに就て一應の解釋をなすであらう。旣に前にも述べた如く、科學の方面に於ては、抽象的方法によつて、抽象的の對象を取扱ふのである。故に自然の一樣性を假定して、機械的因果の法則を見出さんとして居るのである。更に換言すれば、一定の條件あらば一定事件の生ずる關係を認識するのが、自然科學である。其故に自然科學者の內にも、旣に自覺せるものは、自分等の理想とする法則は、物を說明する力のあるものでなくして、只だ「如何にして」といふ事を規定する記述、而も經濟的に考へられたる記述に過ぎないと云うて居る。畢竟某條件に從つては、云々の結果が生ずることを定め得ても、條件其れ自らが如何に變化するかを規定することは出來ない性質のものである。故に自然科學に於ては、眞といふ事に對して必ず僞てふ對立がある、眞僞は或る一定の信仰の屬性であつて、眞其のものゝ何なるかを定めるものでない。從て此の種の知識に於ては、如何樣にも條件の變化によつて他たり得る可能を許し得る性質のものである。從て斯る可能を許す性質の上から考へると、上記無門の云うた如く、若し迦葉が笑はなかつたらどうするか、都ての大衆が皆笑はばどうするかといふ如き、不立文字の起源に於ても亦其ものゝ意義に於ても等しく矛盾ありと云はねばならぬ、然も其れを決定する條件は無いのである。それで斯る知識も知識としては、有用といふ任務を有つたもので、敢て否定すべき性質のものではないが、特に方便的に、古來禪宗では斯る知識は、卽ち雨を好み晴を好み、念々馳求の心歇むなき造地獄の業なりと貶して居るのである。之に反して否定の上に實現する絕對眞の上に立つ方面から云へば、一事件一物をも、皆全體の實現として見る、卽ち諸法を實相として見、萬法の結晶せる具體的のものとして見るのであるから、迦葉が唯だ獨り破顏微笑する所以、人天の共に罔措底のものを求めなければならぬのである。更に換言すれば、世尊と迦葉と其の他の大衆とを合した靈山の會合を以て、一具體的絕對と見、始めから抽象的に別々のものと見ないのである。否な靈山の會上のみならず、只今現實の我が上に、此の三者を移して來るのであるから、假令史的事實としては、斯る靈山の會が無かつたにしても、我等の上には如實の一大事件なのである。此れを自然科學的知識の機械的因果の必然に對して、余は價値の必然と名づけて居るのである。此の必然の上に立つて、常在靈鷲山、卽ち久遠常住の佛は、今も尙ほ靈山に說法して居るの

である。即ち斯る價値必然の認識は、與へられたるものに於て、其の意義即ち「此」を以て「彼」に代へることの出來ないものを觀取することである、否な我等が其の意義を與へる所のもの、否な更に換言すれば、我等が我等自己を其れによつて見出す働きなのである。即ち知識の上から云へば、十分に組織化するの働きを言ふのである。それで余は『認識論』に於て「哲學の本性」を論ずるに際しても、亦此の公案を引用して置いた事である。

然し哲學といふたり、覺りだと云うたり、價値の必然だとか、組織化だとか、六ヶ敷い概念を用ゐ、又は玆の公案本文にある樣に、正法眼藏涅槃妙心云々だなどゝ、六ヶ敷く云ふと、いかにもこけ嚇しである、然し其の意味する當體は何も六ヶ敷い事ではない。次の公案を見よ。

七　趙州洗鉢

趙州、因僧問、某甲乍入叢林、乞師指示、州云、喫粥了也、未、僧云、喫粥了也、州云、洗鉢盂去、其僧有省、

無門曰、趙州開口見膽、露出心肝、者僧聽事不眞、喚鐘作甕、

頌曰

只爲分明極、翻令所得遲、
早知燈是火、飯熟已多時、

【說明】其の人の爲人は必ず一擧一動の上に表はれて來る、殊に禪の公案の如きは、何れも皆な心血を吐露せる一生懸命のものであるが故に、一層然りである。それで雲門の爲人は二一の雲門屎橛の一則でも伺ひ知ることが出來、道州の爲人は此の公案や、又三七の柏樹子に於ても、よく現はれて居る、殊に趙州の公案は中々多いのであるが、何れも禪的氣分の最もよく味はれるもの、如何にも自然的で、無理のない、然も鋭き所を見ることが出來るのである。趙州は南泉普願門下で(一四を見よ)趙州觀音院從諗禪師といふ人、後に眞際大師と謚せられた人である。童稚にして法を求めた人であるが、八十迄も行脚修業して、百二十歲で死んだといふ傑物である。此の人は常に三祖鑑智禪師の、「信心銘」として傳へられる、至道無難、唯嫌揀擇、

但莫憎愛、洞然明白、毫釐有差、天地懸隔、欲得現前、莫存順逆云々の句に於ける、最初の二句を以て學人に敎へた。『碧巖錄』にも其の葛藤が二三ヶ所に出て居る。今趙州の爲人や、又玆の公案を考へるにも必要であるが故に、其の一を參考にする。

【參考】擧、趙州示衆云、至道無難、唯嫌揀擇、纔有語言、是揀擇、是明白、老僧不在明白裏、是汝還護惜也無、時有僧問、旣不在明白裏、護惜箇什麼、州云、我亦不知、僧云、和尙旣不知、爲什麼却道不在明白裏、州云、問事即得、禮拜了退、——之に對して例の雪竇の頌は次の如し。——至道無難、言端語端、一有多種、二無兩般、天際日上月下、檻前山深水寒、髑髏識盡喜何立、枯木龍吟銷未乾、難難、揀擇明白君自看、——問事即得、禮拜了退の一句は、特に此公案にある、洗鉢盂去と云ふと一般のやりかたで、實に至道至難をよく現はして居る、然も無限の大命令で、禪否な人の道は、唯だ此一命令の内に包括せられる。

【公案】或る時僧あり趙州に曰ふ、某し叢林(叢林とは修業の學人の集合場所、所謂禪庭或は道場なり)に昨今御厄介になりに來たものでありますが、何か御敎へを願ひますと。趙州答へて云ふ、君は朝食の御粥を喫べましたか。僧云ふ、御粥は頂戴致しました。趙州云ふ、それならば、食器(即ち鉢盂)を洗うて御出でなさい。斯く言はれて、其の僧は悟る所があつた。

【無門曰】趙州が口を開けば、いつも心膽、腹の臟腑をすつかり露出して居る。此の僧それだけ聽いて眞ならざれば、即ち悟れなければ、これ鐘をつかまへて甕(酒を入れる大がめ、モタイ)と爲すものと云はねばならぬ。

【頌】只だ餘りに分明明白な事柄である故に、却て所得を遲からしむるといふもの、燈ならば是れ火なりといふ事は、早くも分つた事である。御飯はもうとうくに煮えてゐる、唯々喰へばよいだけの事である。

【解釋】最早此れだけ、他に解釋も何も入つたことでない。無門の評唱も頌も、誠に無難に出來て居る、それに更に深い意味があるのだなどゝ考へたらば、餘計な事である。洗鉢盂去の一句に、後を淸くせなければならぬといふ樣な意味もある樣に、一寸は思はれるが、後も先きも、淸くするもせぬもあつたものでない。御飯を食うたら、其の食器を洗ふ、唯此れだけ。玆に大宗敎大哲學、大組織大調和——人性の極致が旣に明白に現はれて居る。如何に理窟が云へても、此れだけの事が出來ねば、人の生活の意義を知つたものではない。

八　奚仲造車

月庵和尚、問僧、奚仲造車一百輻、拈却兩頭、去却軸、明甚麼邊事、

無門曰、若也直下明得、眼似流星、機如掣電、

頌曰

機輪轉處　達者猶迷　四維上下　南北東西

【説明】大潙月庵善果禪師は無門慧開の法祖々父に當る人なり。奚仲とは支那にて始めて車を發明したといふ人である。此の公案は四の胡子無鬚と等し、只だ前者にあつては、與へられたるものとしてのもの、此の公案に於ては、ともかく人が發明し出した(創造した)車といふ事に就てゞあるから、其處に多少の考へ方を違へなければならぬ。

【公案】月庵和尚が次の如き公案を僧に與へた。奚仲は車を一百輻(輪或輻か)造つたが、其の車の兩端を取り去り、又軸も去り、車を破壞し盡してしまつたが、果して何事を明かにするつもりであるのか。

【無門曰】若し斯く一切を取り去つた車の、何ものたるかを、直下に明かにすることが出來たならば、其の眼識は流星の如く、其の機用は稲妻の如くならん。卽ち其の働きは電光石火の働き、自由自在であらう。

澤庵禪師の「不動智神妙錄」に曰ふ。……石火の機と申す事の候、是も前の心持ちにて候、石をハタと打つや否や光が出で、打つと其の儘出る火なれば、間も透間もなき事にて候、是も心の止るべき間のなき事を申し候、早き事とばかり心得候へば惡敷候、心を物に止め間敷と云ふが詮にて候、早きにも心の止らぬ所を詮に申し候、心が止れば、我心を人にとられ申し候、早くせんと思ひ設けて早くせば、思ひ設ける心に又を心奪はれ候、……

【頌】此の如く前後左右乃至軸迄も取り去つた車は、最早東西南北上下四維、自由自在に轉じ得る車である。此の機輪の轉ずる所、達者も猶ほ迷ふ。然も斯くの如くに迷ふべくして、而も迷はず、自由自在にして、然も方規あり、車は車として役をな

す所のものは果して何か。

【解釋】否定の働きに就ては既に述べた事であるから、茲には特に無門の頌に關して一言を費すであらう。　車を造つて而も其の前後左右乃至軸迄も取り去た所のもの、即ち無門の云ふ「機輪」とは、彼れ是れの世界をすてゝ、自己の主觀へ立ち歸つた、その心の働きとも見ることが出來る。　斯る自己に還歸した第一の直接態たる心は、前後左右自由自在に進行し得べき筈で、此れを主觀の第一自由態―即ち可能的自由といふ。　然し斯る可能的自由に立つて云ふならば、達者猶ほ迷はなければならぬ。　然も此れが自己の確かさの獲得である、此の自由の力は、我等が物を創造する原動力である。　原動力は原動力なるが故に、其の始めは只何かなしに創造する、然も其の創造したものを又否定し、經驗的の要素を取り去ることによつて、再び自己に還歸した所に、茲に始めて正當に「車」を造ることが出來る。　これが「車」の發明である。　斯くて正當の車は、斯る經驗的要素の否定の絕えざる働きによつて、絕えず新らしく進歩する、即ち車の進化發展が出來るのである。　此れが「車」の觀念である、而て斯る「車」の觀念は、東西南北上下四維、自由自在に廻轉する力あるものであつて、此の力の上に、如實に必要なる車、例へば只今歐洲の戰場に用ゐられて居る裝甲の自働車でも創造し得られる。　『自我論』後編自由の章參照。

蓋し人間が他の動物の上に秀でたる特色を有つといふ事は、自由藝術の創作者であり、或る目的に對する手段としての器械や道具を考へ出す力を有する事である。　此の力を觀念と名づけ、認識論上又之れを範疇とも名づける。　範疇はカントも云へるが如くに、經驗から出來たものでなく、經驗によつて明かにせらるゝもので、却て經驗を成立せしむる必順條件なのである。　それでこれを先天的のものと呼ぶ。　然し其の先天的といふ事は、決して經驗的でないといふのではなく、却て純經驗的のものであるが、而も單に經驗の積習によつて作り上げられるものではない。　即ち經驗を否定することによつて、絕えず廣くなり、然も其の廣くなるといふ事は、其の經驗の組織なのであるから、一層具體的性質を有つて來る、例へば車ならば、只今必要なる車を創作する力となるのである。　斯く範疇は一面に組織せらるゝ所に全體性を有し、全體であるが爲めに、部分に「べし」といふ絕對命令權を有することゝなり、同時に眞は眞、僞は僞と批判する力となるのである。

尙ほ車に就て、車たる範疇的働きを說明するであらう。奚仲が始めて車を造つた時には、何等か特有の用の爲めに作つたのであらう。然し其の車は、其の他の用には用ゐられない。そこで其の車を分析して、輪は輪、軸は軸、其他各部分の性質規定を研究する。斯くて研究せられた車なる概念は、最早經驗的のものでない、經驗を組織したものである、而て斯く組織せられる車に於て、例へば荷車の輪輻は外面へ向つての力の抵抗を主とし、自轉車の輻は、內部へ引きつけて居る力を主とする、斯くて自轉車は輕く出來る樣になつた。而も此の關係は、啻に車と荷物、其の他其の車の用處、又其の用ゐらるゝ土地等といふ事を、漸次包括組織する。然らば其の車は最早車たるが爲めに、大きく言へば宇宙全體にも關係して來る、而も斯る無限多の、且つ無限大の車であつてこそ、始めて只今必要なる車として實現する力を有するのである。若し其の關係に偏着する所あれば、某の車を造り出すべき力があつても、他の車を造る事は出來なくなる。卽ち我等の心の車も當に此の如く、其の組織大にして、始めて電光石火の働きが出來る。然らざれば澤庵の云うた如くに、心を止めざらんとすれば、止めざらんとする心に止まつて、返て動きが取れなくなる。然も斯る力は否定による組織である、直下には出來ない。直下に悟つたといふが如きは、平生の氣力、卽ち一事一物の經驗其のものを假りに捨象した考へであつて、直下に悟るが爲めには、平生の經驗、然も非常なる用心の上での經驗を必要とする。奚仲は此の如くにして車を創出し、而も亦其れを解體したのである、其れが實に車專門家の眞の働きなのである。然らば此の專門家とは何か卽ち次則にある大通智勝佛其の人である。

九　大通智勝

興陽讓和尙、因僧問、大通智勝佛、十劫坐道場、佛法不現前、不得成佛道時如何、讓曰、其問甚諦當、僧云、既是坐道場、爲甚麼不得成佛道、讓曰、爲伊不成佛。

無門曰、只許老胡知、不許老胡會、凡夫若知、卽是聖人、聖人若會、卽

是レ凡夫、

頌曰

了レ身何似二了レ心休一　了二得心一身不レ愁
若也身心倶了了　神仙何必更封レ侯

【説明】興陽の讓和尚は仰山三世の法嗣なり別に傳なし。大通智勝佛の事は『法華經』「化城喩品」の內にあることである。劫とは時間なり而て一劫といふは例へば四十里四方の大石があつて、百年目に一度天人が來て、其の輕衣を石に觸れる、其の爲めに其の大石が磨滅した時を一劫といふが如き、永き時間を云ふ。大通智勝佛當に正覺を得んとして然も佛法現前せず、十劫も結跏趺坐して動かない。結局には成佛したが、其出家の前に出來た十六人の子等皆な沙彌となつて、今は各皆又四方に作佛して居る、其の內西方のが阿彌陀であり、第十六子の釋迦が、今娑婆で作佛したと云ふのである。そんな事はどうでもよいとして問題は大通知勝佛といふ本分の上にある。

【公案】興陽の讓和尚に或時僧あり問うた。大通智勝佛が十劫も道場に座禪して居て佛法が現前し、成道することが出來なかつたといふ事であるが、佛道を成すを得ざる時はどうですか(——此の「如何」の意味、如何樣にも解し得べし、例へば成佛が出來なければ、釋迦も出ない、釋迦なくば達磨も亦出ない、然らば其の結果如何んと云ふが如し、若し斯く解すれば六の場合の如く、迦葉が笑はなくば如何んと問ふのと同樣になる。然しそれを如何に解するとしても、十劫道場に座禪して、ともかく成佛したといふ事が事實であれば、それに對して彼是れ問ふが、既に抽象的(一)一面的の考へ方である。故に——)讓答へて曰ふ、汝の問の如し、其の問甚だよく當れり。(——何が當つて居るのかよくは分らぬ、然しともかく問者には何等か其の意味があつたのである、それで其の通りと云はれたので、次の問が出た、而て其の問によつて始めの問意も自ら明かになつて來る——)卽ち其の僧は直ちに反問した、既に道場に座禪して居るのに、何故に成佛し得られないのかと。そしたら讓は答へて、伊(カレ、卽ち大通智勝佛なり)が成佛せない爲にさ、と曰うた。

(一)。念佛申し候へども誦躍歡喜の心おろそかに候事、又急ぎ淨土へ參りたき心

の候はぬは、如何に候べき事に候やらんと申し候ひしかば、親鸞もこの不審ありつるに唯圓房同じ心にてありけり。よく／＼案じ見れば、天に踊り地に躍るほどに喜ぶべきことを喜ばぬにて、愈往生は決定と思ひたもふべきなり。……これにつけてこそ、愈大悲大願はたのもしく、往生は決定と存じ候らへ。踊躍歡喜の心もあり、急ぎ淨土へ參り度く候はんには煩惱のなきやらんと、怪しく候ひなん。（『歎異鈔』）

【無門曰】只だ老胡の知は許すが、老胡の會は許さぬ。凡夫が知れば是れ聖人、聖人これを會せば、卽ち是れ凡夫である。老胡とは達磨として解せられ居る場合があるようなれども、達磨では事通せず。等しく大通智勝佛と解すべし。而て知とは普通の意味にすれば、能所を分つ抽象的の差別知を云ふのであるが、知の働きはどこまでも否定による組織である。故に老胡の知を許すとは、斯る知を云ふのである。會とは了解なり、通達なり。然も凡夫の場合の早合點で、それに否定の働きのない、休止の意味の會は、不都合なり、此れ老胡の會を許さゞる所以なり。凡夫がよく此の知を用うれば卽ち聖人と云ふべし、然も聖人にてもよく會讀が出來れば、凡聖皆な一なり、聖人だとて敢て天上界へ飛び上つて行かれるものではない、本の通りの凡夫なり。

【頌】了は終了の了なり、完全になることなり。身體を完全にするよりかは、心を完全にして休する方がよりよい事である。心を了するとは卽ち大覺なり。心の方面さへ了得せば、身體は一向愁ひない筈である。然し若し身心共に了了ならば、これこそ一層完全であらう。支那的に云へば、これこそ神仙である、神仙たるものに、今更ら人爵は必要がない。此れ聖人會せば卽ち凡夫といふ事を云へるなり。――隨分廻りどほく考へなければ、此の評唱も頌の意味も一向に分らない。要は唯知識のみでは往かぬ事を云へるに過ぎず。

【解釋】十劫道場に坐して佛法現前せずといふ事を、直ちに解して、其れは只の座禪卽ち形の上のみの座禪であつたからであると言へば、それで一應の解釋はつくが、それは餘り早合點で、老胡の會になるであらう。大通智勝佛とは文字通りに、一切に通達した智の勝れた佛である、云はゞ法自體である、法自體の存在は、十劫萬劫成佛など云ふ特別のものがある筈がない、今も尙ほ流轉し、萬法を生成して止まな

いのである。それでショウペンハウエルは、今猶ほ神は修行最中、自ら解脱せんと努力して居ると云うた。又淨土眞宗にも、此の考へが起つた、然も褊狹なる正統派は、これを異端としたといふ事であるが、西方極樂淨土の阿彌陀佛は、法藏菩薩の四十八の大誓願が成就した果位の佛である。然し若し其の願既に成就したるならば、此の娑婆世界が今在るが如き穢土であるべき筈がない。然るに今斯くの如し、然らば法藏菩薩も今猶ほ修行中であると云はねばならぬ。此の考誠に諦當であるといふべきである。大通智勝佛今猶ほ道場に坐して成佛せんと努めて居るのである。故に譲は更に答へて、伊が成佛せざるが爲めにと云うて居るのである。然し同時に、他面から云へば、既に成佛せるが故に、佛は佛としての働きがあるわけである。此れを我等の上に取つて言ふとも、我等は一面には眞理其のものなるが故に、如實の存在であり、如實の存在であるが故に、云々ならんと努力するのである(考へて見ればわかる、下等動物に何かに成らんとするの努力ありや否やを)。大通智勝佛の知、即ち我等が我等として有する理性の働きは其故に許す、而もそれでよし、最早分つたと云ふ樣な事は之を許さずとは、無門の評である。凡夫若知、即是聖人、聖人若會、即是凡夫の二句は、我邦の白隱禪師などは、餘計な事だと云はれたそうであるが、それは白隱一個の見解として之を許すも、我等から見れば、玆に更に無門の力を見るのである。即ち知つた場合は聖人であるが、聖人がよく會せば、そこで再び凡夫である、換言すれば差別智が差別智としての十分なる働きが、其處に生ずるからである。孔子は「中」を說き、「尙擇乎中庸而不能期月守也」と說いて居る、又「誠」は匹夫匹婦も尙ほよくし、聖人もよくせざる所のものとも說いて居る。又ソークラテースは自己を無知なりと知つた事を大知なりと悟つた。抽象的に取る限り「もう分つた」といふのが凡夫である。よく知れば、無知であるが故に努力も出る。大通智勝佛が成道したから、其の子の十六人今現に四方八方に佛と爲り法を說いて居るのである、一人が聖人となれば、無數の人を攝得して菩提心を起さしむる、即ち我等の屋裏にある法身佛にして、我等は即ち凡夫である。(此の事に關しては、『自我論』人格の三位一體の章參照)。それで若し此の無門の頌をも、身心共に覺り了れば、それで神仙になつたものであるが故に、萬事休止なりとなせるものと認めるなれば等しく老胡の會であらう。凡夫其のまゝが神仙なので、別の奇特がないと解

釋すべし。支那流の神仙で、山に入り霞を喰ひ氣を吹うて生きて居る樣に、表象の形ちで置くなかれである。然し此の公案は、大通智勝佛の本體其のものである、智の働きの自由自在なるが如く、己れの智如何によつて、如何樣にも解釋することの出來る、四十八則中最も偉大なものと見てもよい。其の意味に於て、無門の評唱も頌も、未だ十分でない心持がする。然もそれならと云はれたら、余等は猶ほ何とも云ふ事が出來ぬ。

一〇　清稅孤貧

曹山和尙因、僧問云、清稅孤貧、乞師賑濟、山云、稅闍梨、稅應諾、山曰、青原白家酒、三盞喫了、猶道未沾唇

無門曰、清稅輸機、是何心行、曹山具眼、深辨來機、然雖如是、且道、那裏是稅闍梨喫酒處、

頌曰

貧似范丹、氣如項羽、活計雖無、敢與鬪富

【說明】曹山和尙とは泉州の人、曹洞宗の元祖洞山良价禪師門下の傑物であつて、撫州の曹山に居た。名は本寂、諡號元證大師。洞山と曹山との頭字を取つて、曹洞宗といふのだといふ事は、間違であるといふ。

總說にも說いて置いた如く、禪宗の問答は、一面には武藝修業者の道場破りの如きもので、敵手にかゝり得るだけの見解がなければ、中々かゝつて往けるものでない。それで問はれた人は、端的に問者にどれだけの力があるかを見破り、敵の不用意な點を見て、其れから其の敵を突いて往く。然らざれば自分が眞向にやられてしまはなければならぬ。本則の如きは、實に眞劍勝負を見るようで、實に面白い。

然し禪宗の本分は、單に斯る問答、卽ち禪機を弄する事の上にのみあるのではない。

【公案】曹山和尙の處へ、清稅といふ僧がやつて來て「私は甚だ以ての素寒貧である（孤は唯一人、身內も朋友もないこと、貧は財產のない事）何卒師よ、何かをめぐみ與

へくださいと云うた。そこで曹山は清稅さんと呼んだ(闍梨とは僧侶の尊敬語なり。一般の公案には見らるゝ如く只單に「僧云」ふといふ如くに書いてあつて、其の名が無い、然るに玆には特に其の名があり、然も曹山が稅闍梨と呼んだ所を見れば、此の僧相當以上の人であつたに相違ない)。所で清稅は何氣なしに「ハイ」と答へた。そこで曹山は青原云々……といひ、見事に敵を土俵の外へなげ出し了つた。青原とは土地の名『傳統錄』には泉州と書いてあるが、そんな事はどうでもよい。青原白家の酒といふ事は、商賣品の、水混りのいかさま酒でなく、素人の家の手造りではあるが、純なる酒を云ふ。云ふ意は純粹な甘い酒を旣に三杯も飮みながら、然も君は何んぞや、未だ唇もぬらさねといふて居るのは、どいふ事である。

【無門曰】清稅が曹山の所へやつてきたのはどういふ積りであるか。然も曹山は具眼の士である、よく其の來りし動機を察知して、うまく背負ひ投げを喰はした。然しそれはそれとして、曹山が青原白家の酒を三杯も飮んでゐながらと云うたのは、何を指して居るのかと考へて見よ。輪機の語に就ては、幾多の解があるようである、輸贏の輸と解し、「敗」といふ意味にして、「機を負く」と訓じ、づつと下手にかゝつて來たといふ樣に解するのも一法であらう。然し玆には、單に輸入等と熟する意味に取り「送」或は「到」の意義として、曹山の所へやつて來た機會、即ち自分の少し許り會得して居る或者、即ち動機と解した方が、簡單で無理がないやうである。心行とは俗の心行きと解してよし。

【頌】范丹字史雲、諸學に通じて、然も何等の所有もなかりし人なり。項羽は高祖に圍まれて其の末期愈々迫る劍を拔て舞ひ且つ歌て曰く、力拔山兮氣蓋世云々と。此の頌の前二句は清稅の事を云ひ、曹山と問答して敢て鬪富(これも石崇と手愷とが富を鬪はしたと云ふ故事あり)した、然も曹山の富には及ばなかつたと見ることも出來る。然しそんな比較論よりは、評唱より直ちに受けて、即ち所謂稅闍梨酒を喫する處の、孤貧の眞意義の頌出と見た方が面白い。

【解釋】余は『自我論』に姓名竝に尊敬語が、自我の內容として如何なる意義を有するかを明かにする際に、此の公案を引用して置いたから、其方の詳論はさけることにする。ともかく姓名といふものは、非常に大なる意義を有つて居るものであることを承知すべきである。それで曹山が稅闍梨(特に敬語の使用に注意するを

要す」と呼んだ時に、清税がハイと返事した。此の單なる「ハイ」の返事が、又重大な事である。余は自分の畜犬に、其の名を呼んで「ワン」と返事せしめんと苦心して失敗した經驗がある。「ハイ」といふ返事は、人間然も相當に發達したものでなくては出來ぬ大きな仕事であることに注意すべきである。即ち此の返事した事が、抑も清税の敗けた所以、若し眞に（文字通りの意味にて）孤貧なるならば、胸中無一物であつれて、名を呼ばても返事が出來ない筈なのである。范丹や希臘のディオゲネスの如きは、自らてらへる貧なり。富貴榮達は浮雲の如しと雖、己れが力に應じて來る所のものを強て捨てる必要はなし。然るに世間の束縛を脱せんとして、世俗を脱するは、實は我儘なる自由なり、てらへる孤貧である。清税も勿論たゞの俗輩にはあらず、ともかくも孤貧の何ものたるべきかを知れり。然も其は單なる知にして、未だ力にあらざる。ことを見破りたるは、曹山の更に大なる所なり。斯くて清税の「ハイ」は眞に力のある孤貧にはあらざりき、そこで曹山は眞向に大刀を下した。それだけ大きなものを（ハイと答へたものと、孤貧との兩方へかけて云ふ）持ちながら救ひ與へよとは何事ぞ。孤貧ならばそれでよい、眞に孤貧を守ればよい、然れば他人のものは受けられる筈もない、又乞ふべき筈もない。

然も亦此の孤貧が青原白家の酒であることは、既に胡子無鬚の公案の場合にも論じた所のもので、否定の働きに外ならない。獨逸哲學の最初の人、やがて此の思想は近世初期にはスピノーザへ入り、やがてヘーゲルに到つて、其の論理法の完成を告げた、其の人たるマイステル・エックハルト (Meister Eckhardt †1329) は、普通の神の上に更に神性なるものを置き、此は無始無終、屬性なく活動なし、故に強て言へは無なり、然も否定の否定即ち絶對的の肯定にして、萬物の統一なりとした。我等には靈がある、神性を具へて居る、此の靈を與へられた事が、基督敎に云ふ神恩である。我等は此の靈によつて神を認識することが出來る、此の認識は閃光 (der Funke) である、此れは超自然的の直觀である。此の直觀の爲めには、我等は個性を棄てなくてはならぬ、即ち自身の猶ほあらざりし昔（五の說明參照）に歸らなければならぬ、これが解脫 Abgeschiedenheit である。解脫は物欲より全然自由なる狀態であつて、己れ自らからは勿論、又神よりも離れ去らなくてはならぬ。神の爲めに、神を捨て、最早神を愛することもなし、此の姿は即ち孤貧 Armuth である。斯る狀態は最早認識にし

て認識に非らず無識なり。玆に人は最早知るを要せず、又信ずるを要せず、敎會の敎義も信仰箇條も、亦同時に其の合理的説明も、些の意味もなしといふのである。……斯くて清稅も眞に孤貧であつたならば、曹山に救助を仰ぎに來なくてもよい筈なのである。

一一　州勘庵主

趙州到一庵主處問、有麼有麼、主竪起拳頭、州云、水淺不是泊舡處、便行、又到一庵主處云、有麼有麼、主亦竪起拳頭、州云、能縱能奪、能殺能活、便作禮。

無門曰、一般竪起拳頭、爲甚麼肯一箇不肯一箇、且道、誵訛在甚處、若向者裏下得一轉語、便見趙州舌頭無骨、扶起放倒、得大自在、雖然如是、爭奈趙州却被二庵主勘破、若道二庵主有優劣、未具參學眼、若道無優劣、亦未具參學眼、

頌曰

眼流星　機掣電　殺人刀　活人劍

【説明】趙州の事は既に述べて置いた。勘とは校なり、考なり、先方にどれだけの力あるかを看破する事である。前則と等しく、此則も亦禪宗での眞劍勝負である、趙州が行脚して、一門戸を構へてゐる僧の處へ行つて、よく其の力を勘考した事柄である。彼は八十歳迄行脚せり、恐らく此の事は餘程老功の後なるべし。總て斯る場合の事は、最も具體的の事で、其場其機會の事である、然るに其れに對して一々詮議し捜索することは寧ろ無益の事である。例へば今の場合には、二僧共に等しく拳骨を出して見せたのであるが、よく見れば、其の力の入りやう、眼のつき處、其他總て其の場の樣子、其の態度等によつて勘考せらるべきものである、今そんな事を求めたとて、何になるものであるか、又出來ない事である。嘗て余は軍隊の檢閲といふ事については疑うて居た。何日には檢閲使が來ると云へば、一箇月も二箇月も前から、十分に稽古をし、何もかも十分に用意して置いて、見てもらふのである、而

も検閲使の見るのは、一寸の間に過ぎぬ。そんな事で、果して何が見らるゝものであるか、支那の閲兵など、隨分滑稽であるといふではないか。然るに、或る會合の席上で、乃木將軍が外國を視察して歸られた時の感想談の序に、私等が見に行くと軍隊に精神が充ちて居るか否かは、見る處を見るから、十分に分ると云はれた。それで自分は此の言に由て大に反省した而て其の後實地には、教場などでよく注意し、且つよく身分にも反省して見るに、將軍の云はれた事を成る程と感ずるようになつた。如何にも見る處を見れば、如何に故意に外面を修飾した處で、精神のあるかないか位はよく分る。支那の閲兵官は、自分が賄賂で動いて居るのであつた。それで斯る公案に對しても同樣に、よく見るべき所を見るべきものである、それを見る力が、無門の頌の通り、殺人刀活人劔、殺活自在の力なのである。**二六及び三一**等皆同樣の種類と見なければならぬ。

【公案】趙州が行脚して一庵主の處へ到り、有りや有りやと云うたら、庵主はこぶしを握つて、ずつとさし出した。趙州が云ふには、水が淺い、舡(船の本字)を泊すべき港でない。斯く云うて、さつさと行つてしまつた。又一庵主の處へ行き、前の如くありやありやと問うたが、此の庵主亦同樣に拳頭を竪起した。處が趙州今度は、能くはなち(縱)よく奪ひ、能く殺しよく活す力のある人であると云うて、禮拜した。

【無門曰】何れも共に拳頭を立てたのであるが、趙州何の見處あつてか、一方を肯ひ、他方を肯はざりしか。早く道へ、いけない點(誵訛)がどこにあるか。若し此の內に向て一轉語を下し得たならば、如何にも趙州の舌に骨のないこと(よくべらべらしやべること)趙州の言ふ事はいつも自由自在であることを云ふ、**七**を見よ)又彼の力に、扶け起すもつき倒すも、自由自在のものの有る事を見ることが出來るであらう。—以下は無門注解の親切心と見るべきであらう—然も此れはともかくもとして置いて、趙州が既に二庵主に勘破せられて居る所のあるのを見よ。云ふは、只だ一度拳頭を竪起せられた位ならばともかく、二度とも同じ樣にせられる所を見ると、彼の二僧の方にも、既に趙州がどれだけの人であるかを、見破つたからの事とも云はねばならね。それで斯う考へて來ると、此の三人の働きには、蛇、蛙、蛞蝓の三すくみの有樣が見える、どれが勝つたか敗けたかの問題は無くなる。それで此の二庵主に優劣ありと云ふも、優劣なしと云ふも、等しく參學の眼を具せずといふべ

きだ。

【頌】此の頌は最早解釋を要しない。只殺人刀活人劍に就て一言すれば、刀劍は人を殺す目的の爲めに作られたものであるが、人を殺す所以は又よく活かす所以である。我等が人を批評するのでも、人の短處をひろひ出して惡口を言ふ位の事は誰れにでも出來る仕事、畢竟は自分に氣に入る入らぬといふ如き主觀的意見を準據としての批評である。斯る批評を樂屋落ちの批評といふ。眞の批評は、一面には殺すと共に、他面にはよく活かす力がなくてはならぬ、而て此の力は最早主觀的のものではなくて、絕對的のものである。即ち純論理的なる範疇にして、よく斯る自在の力があるわけである。それで此の公案に於ても、三人の優劣のみに眼を奪はれてゐては、其の優劣は何等の條件も明記してないのであるから、畢竟は終に判らない、五里霧中に入らなくてはならぬ、而て此の五里霧中より我等を救ひ出す力は、更に自己に反省して、自己が却て他に御恩を受けて居る點を見る所に存在する。

【解釋】此れは『自我論』にも述べて置いた、自分の實驗談であるが、或時或る學校で敎へるべき事柄に不審があつて、そんな事は生徒には必要のない事である、又質問せられそうにもない事であるとは知りつゝ、自分にどうも氣がすまぬので、一夜かゝりで、彼是の參考書を引き出して、やつと滿足の出來るようにして置いた。所が豈計らん、翌日學生は丁度其の質問を出したので、十分明了に答へてやる事が出來た、然しよく考へて見ると、學生のその質問は決して偶然の事でないのである、實は其れを喚び出した力は、自分の上にあつたので、決して學生自身の力にあつたのではない。之れと同樣に、一樣に、趙州が拳頭を出されたのは、趙州に其の力があつたのであると見なければならぬ。拳頭の竪起が何事を意味するかは、自分の知らぬ事である、何となれば自分は今大正の時代に生活して居るもので、趙州時代に生れて、其の時代の禪的生活をやつた人間でないからである。それは丁度、趙州を今墓から呼び出して來て、我等が今日我等の友人間で論戰して居ることを聽かせたとて、趙州には何の意味であるかゞ判らないであらうと同樣の事である。それで余は、そんな事の詮索をする積りでない。自分の主とする所の事は、我等人間的の關係である、而て此の關係の上に存する或者を捕へるにあらざれば、臨濟の云ふ隨處作主の工夫が出來ない事を明かにしたいのみである。

因に云ふ、『臨濟錄』に例の有名なる主賓の則がある、曰く—是日兩堂首座相見、同時下喝、僧問師、還有賓主也無、師云、賓主歷然、師云、大衆要會臨濟賓主句、問取堂中二首座、便下座、—玆に言ふ賓と主との歷然といふ事も、此の趙州と他の二庵主の場合とも、亦同樣と見なければならぬ。

甚だ卑近なる例ではあるが、絶えずうざ〳〵して居る奴に、うざ〳〵してゐてどうか、もつとしつかりせよと、頭から叱つた時に、其奴が（口に出して云ふと云はぬとに論なく）うざ〳〵は己の性分だ、致し方がないと云へば、此の主と奴とは、始めから離れて居る、最早關係は成立してゐない。其處で若し主人が主人たるの位置に返照し見て、よく其の奴を愛し同情してやり得る樣になれば、主人は何時迄も主人である、其の主人の下には、其の奴は最早叱らなくともよい、又叱つた所で、絶對に服從するであらう。奴をして叛かしむる罪は、既に主人たるの資格を缺いて居るのである。それで主人とは抽象的なる主人の位置からのみ言ふ事でなくして、奴をも包括し得たる關係の上に立つた所で、眞に主人たる資格があるのである。而て此の資格の上に於て、主人たるの自分及び奴たるの他人をも、よく其の善惡に就て批判するだけの力が現はれるのである。自分は此の關係の事を『人格の力』で分析的に明了にせんと企てゝ置いた。

一二　巖喚主人

瑞巖彥和尙、毎日自喚主人公、復自應諾、乃云、惺惺著、喏、他日異日、莫受人瞞、喏喏、

無門曰、瑞巖老子、自買自賣、弄出許多神頭鬼面、何故聻、一箇喚底、一箇應底、一箇惺惺底、一箇不受人瞞底、認著依然還不是、若也傚他、總是野狐見解、

頌曰

學道之人不識眞　只爲從前認識神

無量劫來生死本　癡人喚作本來人

【說明】彥和尙とは次則の德山の法孫、岩頭全豁の法嗣、台州の瑞巖師彥禪師である、大悟してより後、終日愚の如く、又衆を統ぶる事嚴整なりしと云ふ。本則の如きは、大した考慮も要せざる程明白のものである。

【公案】彥和尙每日自ら主人公と喚んで、又自ら返辭をしてをる。其の言ふ事は斯うである。起きて居るかい。ハイ。うつかり眠つて居たりして、人にごまかされてはいけませんぞ。ハイ〳〵。

【無門曰】瑞巖老人、自ら自分を賣買して、色々變妙なよい自我、惡き自我などを引き出して居る。何故か。聻とはニイの音、茲には只だ意を強める語なり。一人の自我は喚ぶもの、他は返事するもの、一は覺醒して居るもの、他は人の瞞を受けてはいけないもの、等の區別をして居るからである。然し斯る區別に執着するならば、依然として不可。若し又此の老人の模倣をしたならば、總て是れ野狐の見解である。

【頌】此の頌は南泉門下の長沙景岑禪師の作を、無門が其の儘用ゐたのである。卽ち景岑客との問答に、「主人公」の事を論じ、其の時此の偈を作りて示したるなりといふ。而て此の頌は、學道の人眞を識らず、只だ從來より、これは眞の識神である、第一自我、或は大我であつて、かれが小我である、或は人慾であるなどゝ區別して居つたから、無量劫以來死生の本となつたのである。本來の人が何であるかなどゝ云ふ事は、癡人の云ふことで、卽ち抽象的見解に過ぎないといふ意である。

【解釋】自分の『自我論』一編は先づ此の公案の解釋と見てよい。自我は一面には、他の非我に對立して存するもので、非我變化の條件につれて、卽ち神頭鬼面、千變萬化する所のものである。然るに他に組織體としての自我は、他我を拒外すると共に、其れを組織化した所のもので、之れが所謂大我と呼ばれる所のものである。卽ち惺々底の主人公である。而て他の神頭或は鬼面となる所のものは、相手によつて變化する、卽ち相手の爲めに瞞着せらるゝ所のものである。然し此の二種の自我を分離して考へると、それは亦抽象に陷る、前者は只だ後者の組織態にして、決して後者を拒外するものにあらず、組織し包括せる所のものである。自分は『自我論』に於ては、特に此の關係を明かにする爲め、繰り返して、夫婦の德の實現に於

て、生殖慾の如きものが、如何に美化され異化され善化されるかを示して置いた。今玆には是等の事の再述を、總て止めることにする。

一三　德山托鉢

德山一日托鉢下堂、見雪峯問者老漢、鐘未鳴、鼓未響、托鉢向甚處去。山便回方丈、峯擧似巖頭、頭云大小德山、未會末後句。山聞、令侍者喚巖頭來、問曰、汝不肯老僧那。巖頭密啓其意、山乃休去、明日陞座、果與尋常不同、巖頭至僧堂前、拊掌大笑云、且喜得老漢會末後句、他後天下人、不奈伊何。

無門曰、若是末後句、巖頭德山、倶未夢見在、檢點將來、好似一棚傀儡、

頌曰

識得最初句、便會末後句、
末後與最初、不是者一句。

【說明】德山宣鑒禪師の事は二八則に詳かである。唐の武宗の佛敎を廢する時に際し、大に困難せる人である。諡號見性大師。此の話は雪峯雪峯山の義存禪師即ち德山の法嗣が、德山會下の飯頭(炊事係)であり、巖頭全豁禪師といふ偉らものが、其の會下にゐたときのことである。『會元』卷七巖頭の章には、本則にある他後天下不奈伊何の次に雖然秖得三年活、山果三年後示滅とある。此の則甚だ困難である。讀者も宜敷く考へてもらひたい。禪門では古來難透の一とせられたものだといふ事であるから、余の解釋で終止せられては困る。余は此則に就ては餘り自信はない。只だ余の見る所を示すに過ぎず。

×　×　×

序でに托鉢といふ事について一言せなければならぬ。鉢とは食器であつて、托鉢とは即ち食器を持つて乞食することである。昔し釋迦は餓うれば托鉢して歩

き、其の餘は絶えず說法をしてゐたのである。即ち佛の修業者は、自ら食物を作ることが出來ないから、それで食物は人に依賴し、人の布施によつて生活したのである。此の風習が今も猶ほ殘つて、僧侶殊に禪宗の僧侶は、托鉢して歩くのである。何も僧侶臭く托鉢の功德を述べるまでもないが、人は相互に相助け相倚りて生活して居るもので、決して人に對して自分の業務を驕るまじきものであることを知るには、よき方法である。今の僧侶は啻に自らの勞働をいとうて托鉢をやるのであるから、眞の乞食である、何の功德もない。例の有名な百丈は、一日爲さゞれば一日食はずといふ嚴格なる法則を立てたといふ事であるが、此れは禪門生活に於てのみならず、一般に面白い事である。

【公案】德山が一日食器を持つて、のそ〳〵と堂を下りて來た。所が時の飯頭雪峯がそれを見て、此のおいぼれめ、鐘も鼓も未だならぬのに(鐘鼓は食事の合圖である)托鉢してどこへ行くと、きめ込んだ。所が德山はだまつて自分の居宿(方丈)へ歸つて往つた。雲峯がありし次第を巖頭和尙に話した(擧似)。それを聞いた巖頭は、さすがの(大小、之れ俗語にして、さすがのといふに同じ)德山も、まだ末後の句がわからぬと見えるわいと云うた。德山がこの話を聞いて、俺がまだ末後の句がわからぬと評したとは、けしからぬ、と思うたか否かは知らぬが、ともかく侍者をして巖頭を呼び來らしめ、御前は老僧を未だ至らぬものと思ふのか(不肯)と問うた。巖頭は德山の耳へ口を持つて行つて何かしら密語して、其の意を述べた。それで德山もそれならよしと休(許)し去つた。所が翌日になつて、說法の爲めに德山が高座に上つたが、從來のやり方とは大に相違した所が見えた。それで巖頭は僧堂の前へ往き手を拊て大に笑うて云ふ、且喜(シャキスラクハと讀む、あなうれしやの意)德山老人末後の句がわかつた。もうこれで、如何なる人が來ても、德山をどうもすることが出來ぬと。

【無門曰】若し眞に末後の句といふ事ならば、德山も巖頭も未だ夢にも見ないぞえらいものがあるぞ。よく〳〵しらべて見ると、德山も巖頭も雪峯も、棚の上に竝べてある人形づかひの人形の樣なものだ。—白隱禪師は此の評唱に對しては、無門果して分つての語か、分らないのか、恐らくわかつてはゐまいと、批評せられたといふ事である。

【頌】最初の句がわかつたならば、末後の句もわかるべきである。然も末後と最初とは、一つものだと思うたならば大間違である。

【解釋】抑も此の公案の眼目はどこにあるか。臨濟の喝德山の棒と、古來云ひ慣はしたほどに、音に聽えた偉らものである德山が、雪峯に此のおいぼれ、どこへ行くと問はれて、―者老漢の句、旣に尋常一樣の挨拶でない事がわかつて居る、―一句の答もせずして、方丈へ歸つた所を見ると、旣に德山の頭にゆるみのあつた事が知られる、―此れは巖頭の豫言の如くに、其後三年の後に死んだ所を見ると、恐らく老衰した徵候で、旣に四大の不和を起して居るからの事と思はれる。此れに就ては、禪的生活の規律嚴正なる事、又德山の平素の如く峻嚴なる爲人とをも考へなくてはならぬ。卽ち鐘鼓末だ鳴らざるに、食事に出かけて來た事は、只事ではない、鳴つたと思うて來たのならば、幻聽であつたであらう。又うつかり出て來たのとすれば、心のゆるみが見える。それで流石の德山も平常に似合はず、雪峯の挨拶に答へる事も出來ずして、すご〳〵方丈へ歸つたのである。此等を見やぶつた巖頭の眼識は高い。それで頭は流石の德山も末後の句を知らずと云うたのである。此の意味は、一生涯の結末がまだ着いてゐないといふ事である。頭が後に密に其の意を啓すとあるのも、恐らく此の意味を語つたのであらう。それで德山も始めて覺つて、一生涯の結末を着けることを心得て、其の翌日からのやり方が尋常ならなかつた。斯くて德山は、其の始めと終りとを明かにしたが故に、最早德山の德山たる絕對性は流露した、天下人もうどうすることも出來なくなつたのである。

無門の評唱及び頌は、只だ此の意味を述べたのである。如何にも問題の眼目からは轉じて居るから、白隱が分つたのか分らぬのかと評したのは無理はない、然し無門は全く問題を別にした。卽ち若し末後の句といふ事ならば、巖頭も德山も末だ夢に見ぬ所がある。卽ち單に末後といへば、無終に廻轉する流動であるが故に、云ふならば、釋迦だとて達磨だとて、德山巖頭乃至偉人凡夫英雄俗人、總て其の流れ釋迦だとて、今日の有樣を知ることは出來ない。而て若し單なる歷史の流れからの上の泡沫、生命のない棚上の傀儡に過ぎない。然し(これから直ちに頌の語へ往く)初めがあるから終りがある、而も其の始めをして始めたらしむるものは終りである。終始は一にして而も同一者ではない。此は恐らく無門も『大學』の精神を

思ひ浮べての頌であらうと思ふが『大學』の精神は此れを働きとして廣めて云ふならば、修身治國平天下であり、此れを己に攝して深化せしむれば格物致知であり、而て其の用は明德を明かに、民を親うし、至善に止まることである。而て此れを論理的に言ひ顯はした所が、物有本末、事有終始、知所前後、則近道矣である。即ち我等の道とは、本末の論理的關係であつて、其れを明かにする、即ち道を行ふ事に於て、各人格の絕對性と普遍性とが現はれ、「此」を以て「彼」に代へることが出來ぬ價値の必然が出て來るのである。即ち此の公案に於ては、又德山と巖頭との間に、各相違があり、又脈々貫通の關係を見ることが出來るのである。即ち此の關係を無門が頌出したものとするならば、其を分らなかつたものと批評するのが、却て分らぬ事となる。然しそんな事は、今どうでもよい。自分は此の關係を『哲學槪論』に於て明かにして置いた積りで、卷頭には、「神者始也終也實現之者卽我也」と述べて置いた。又ヘーゲルは彼の哲學大系卽ち『哲學的諸科學集成』の第一節の初めに、他の諸科學は抽象的に始めを定めてかゝられるといふ便利があるが、宗敎も哲學も此の便利がないといひ、更に進んでは、其の始めを定めるものは、哲學それ自らでなくてはならぬ事を論じ、又終りには、精神卽ち眞理は、自ら自己の內に媒介する所の知識なりと論斷して居る。ともかくも否定の論理の上に立つ禪的生活は、絕えず斯る終始の關係を自己に實現する方法で、「永恆の現在」てふ生活でなくてはならぬ。德山の托鉢下堂には、此の點に缺けた所があつた、それを巖頭に由て指摘せられて、始めて德山の眞價値が出た。然も此れだけの任務さへ終れば、最早身體の生活は必要がないから、死んで而も更に復活する。(『自我論』死と復活の章參照)。而も德山と巖頭とを、別人として抽象してはならぬ。

一四　南泉斬猫

南泉和尙、因東西兩堂爭猫兒、泉乃提起云、大衆道得卽救、道不得卽斬却也、衆無對、泉遂斬之、晚趙州外歸、泉擧似州、州乃脫履安頭上而出、泉云、子若在、卽救得猫兒、

無門曰、且道、趙州頂草鞋意、作麼生、若向者裏下得一轉語、便見南泉令不虛行、其或未然、險、

頌曰

趙州若在　倒行此令　奪却刀子　南泉乞命

【說明】南泉とは馬祖下の傑物、池州南泉普願禪師の事で、趙州は此の門下である。此の則は何にせよ、僧侶としては嚴守せなければならぬ殺生戒を犯して、何んの苦もなく猫を斬り殺したのであるから、さあ八ヶ間敷い事。故に此の則亦古來難透の一とせらるゝ所のもの、各自自己の見解によるべきのみ。

【公案】南泉和尚が、或る時東西兩堂の僧が、猫兒の事に就て爭うて居るのを見て、(何事を爭うて居たのか判らぬ、恐らく狗子佛性の問題等と等しく、猫子に亦佛性ありや否や位の事であつたであらう)南泉は其の猫子を提げ出して、大勢の衆誰れでもよい、何とか道へば、此の猫の兒は許してやるが、道ひ得なければ斬つてしまふ。さあどうじやとやつた。然るに誰れも其れに對へるものがない。それで南泉はとう〳〵其の猫を斬り殺してしまつた。晩になつて趙州が外より歸つて來たので、南泉は趙州に此の話をした。さうすると趙州は自分の履いてゐた草鞋を脱いで、頭の上へ載せ、何とも言はずに、さつさと出て行つた。南泉は云ふ、御前がゐたなら、此の猫の兒は助かつてゐたのに、氣の毒な事をしたと。

【無門曰】ともかく、趙州が草鞋を頭へ戴いて出て行つた意味の何たるかを道へ。若し此れに對し一轉語を下し得るならば、南泉が令、卽ち猫兒を殺すなど、ひどい事をしたのも、無駄殺生ではない事が知られる。此の意味がわからなければ、甚だ危いぞ、(うか〳〵して居ると南泉に斬られるぞ)。

【頌】趙州が若し居たなら(南泉の言を其の儘に取つて來て)倒に此の令をやつたであらう。南泉の刀を奪取つて、却て南泉をして、どうぞ命だけは御助けと願はしめたであらう。―此は單に趙州の力をほめた事である。

【解釋】殺生戒といふ事は、單に動物を殺さぬといふ事ではない、植物でも乃至一切の無生物でも、水一滴でも、粗末にすることは殺生戒を犯すことである。ヘーゲルも云ふ通り「總て現實的なるものは理性的なり、理性的なるものは現實なり」で、一

切を如實のものとして見、各其の所を得しむる、卽ち其れを殺すと共に活かす力が、否定を主とする知識の働き方でなくてはならぬ。世界を一如と見れば、猫兒も瓦石も同價値である、等しく大法の實現者、如法の存在物である。然るに今の猫兒は、旣に兩堂のわからぬ坊主共の爲めに、抽象せられて、爭の種となつて居る。卽ち最早其の具體性如法性を失うて居る。南泉の斬つたのは、當に此の猫兒である。生きて居る猫兒ではない。換言すれば、南泉は抽象智を斬り捨てたのであつて、余の云ふ矛盾に對する三樣の態度に於ける第一の態度である、卽ち矛盾せる兩要素を捨てゝ、直ちに第三者へ突進する方法をやつたので、玆に偉大なる力がある。其故に千古の下「南泉斬猫」の一事は、人をしてよく悚然として恐怖を感せしめ、思考せしむるのである、――猫も斯くして立派に成佛して居る、卽ち嘗て世界に生を受けた猫の內で、此の猫ほど人間を濟度する力のある猫はあるまい。

處が一般に此の方法（卽ち予が云ふ第一態度）には、大なる短處がある、卽ち其はよく南泉の働きに現はれて居る、卽ち兩堂の僧をして、何か一句云はしめ、從て其の猫兒を活かしめるだけの力が、南泉に缺けてゐた、其故に非常なる權道を用ゐなければならなくなつたのである。其處には至道無難、何事も無難にやつてのける趙州が必要である。趙州は卽ち矛盾に對する三樣の態度の內の第二の態度に立つた、卽ち矛盾の兩要素を止揚して、第三者へ行く方法である。止揚とはヘーゲルの用語で、保存する、やめる、揚げる、高める等の意を有する語である。卽ち兩堂の僧の抽象的の爭を、其の儘に止めしめ、然も猫兒を活かしめる方法である。卽ち趙州から云へば、活かしむべきを殺したのであるから倒逆である、大衆が言ひ得なかつたのは、大衆の罪ではなくして、南泉の罪である、卽ち主客が玆に於て轉倒した。然も此の方法から云へば、言句でない、論理的發展である。之れ卽ち趙州が草鞋を頭へ上せて、さつ〳〵と出て行つた所以である。然も亦南泉も命を請はなければならぬ點である。汝若しあらば、猫兒を救ひ得たらんとは、南泉畢生の語である。然も此の南泉趙州の兩頭の働きを、別個に抽象して見てはならぬ、南泉の方法あつて趙州の働きにも力あり、趙州の働きあつて、卽ち此の斬猫の一則が活躍する、卽ち斬られた猫兒が成佛したのである。更に換言すれば、南泉は趙州の師である、趙州の行爲は決して南泉を惡數したのでなく、却て其の死路を活却した働きであると見るべ

きである。故に無門は評唱して、者裏に向って一轉語を下し得ば、南泉の令が虚からざるを知らんと云うたのである。

【參考】『碧巖』又此の則を擧ぐ而も斬猫と趙州の働きとが二つにしてある。斬猫に對する雲竇の頌は

兩堂俱是杜禪和、撥動煙塵不奈何、賴得南泉能擧令、一刀兩段任偏頗、

次に趙州の草鞋を戴くに對しての頌は

公案圓來問趙州、長安城裏任閑遊、草鞋頭戴無人會、歸到家山即便休、

此の雲竇の頌と、余の解釋と、どれだけ同じきか、又どれだけ相違せるか。諸を讀者の批評に待つ。

一五　洞山三頓

雲門、因洞山參次、門問、近離甚處、山云、查渡、門曰、夏在甚處、山云、湖南報慈、門曰、幾時離彼、山云、八月二十五、門曰、放汝三頓棒、山至明日、却上問訊、昨日蒙和尚放三頓棒、不知過在甚麼處、門曰、飯袋子、江西湖南、便恁麼去、山於此大悟、

無門曰、雲門當時便與本分草料、使洞山別有生機一路、家門不致寂寥、一夜在是非海裏著到、直待天明再來、又與他注破、洞山直下悟去、未是性燥、且問諸人、洞山三頓棒、合喫不合喫、若道合喫、草木叢林皆合喫棒、若道不合喫、雲門又成誑語、向者裏明得、方與洞山出一口氣、

頌曰

獅子教兒迷子訣　擬前跳躑早翻身
無端再敍當頭著　前箭猶輕後箭深

【說明】雲門宗の祖、雲門山文偃禪師。此の人も亦多くの公案を殘して居るだけに、甚だ逸事の多い人である。始め睦州道蹤禪師(黃蘗の嗣)に參じた。睦州中々き

びしい、道へ道へ、道はざれば門に入れずと、三度雲門を門から突き出した。其の三度目に、足が門の戸へはさまつて挫折した。それで負痛聲を作す拍子に、悟つたといふ。後雪峯を師とした。ともかく、斯る人であるから、常に又睦州のやり方を以て學人を攝得した。而ていつも只だ一字例へば「露」とか「普」とか云ふ答をして居た。此の門下に四哲あり、洞山初、智門寬、德山密、香林遠、皆な大宗師である。雲門に關する則は本書にでも他に二三あり、よく其の爲人を注意すべきである。而て本則にある洞山は、曹洞宗の開祖たる良价にあらずして、上記雲門の四哲たる守初宗慧禪師の事である。

【公案】雲門の所へ洞山が來り參じた時に、雲門が問うた、近離甚處と(近頃どこに居たか)。洞山答へ云ふ、査渡にゐました。門又問ふ、夏はどこにゐたか。山云ふ、湖南の報慈寺にゐました。門更に問ふ、寺を去つたのは何日か。山云ふ、八月二十五日であります。門云ふ、御前は六十棒なぐつてやるべきであるが、今日は許(休)してやる。(一頓は三十棒なり)。それで洞山更に其の意がわからぬ。一夜中考へぬいて、明日になつて、更に雲門の處へ行き(上)問うた。和尚昨日六十棒擲つべきだが、許してやると言はれたが、私に何の罪があつての事で御座りますか。雲門云ふ此の糞袋ろめ(飯袋子とは飯許り喰つて居るやつ、飯を入れる袋見たようなやつといふ意である、邦語の此の穀つぶしめといふ事なり)江西だ湖南だなどと、何をうろつき廻つて居たのだと、洞山此の言下に大悟した。

【無門曰】雲門は其の當時本分(大切なる所)の草料(馬の餌料、カヒバ)を洞山に與へ、洞山をして別に生きかへらしむる一路を與へ、それによつて、家門の寂寥を致さしめなかつた(終に悟らしめて、四哲の一人とした)。洞山は一夜是非に迷うて、彼かこれかと執着せしめられ、夜明けを待つて、再び問ひに出掛けた。それで雲門は、更に又注解を與へてやつた。洞山は直下に悟つたと云ふもの丶のろいではないか。性燥とは覺りのよいことなり。そはとにかく諸人に問ふ、若し汝等ならばなんと思ふか、洞山が三頓の棒喫ふべしとなすか、喫ふべきでないとなすか。若し喫ふべきものとするならば、豈啻に洞山のみならんや、何の罪も咎もない草木叢林皆な以て棒を喫はなければならぬ、何故ならば、洞山は雲門の問に對して、正當なる答へをして居たからである。若し又其の棒を喫ふべきものでないとするならば、雲門は

たはけた言を吐いたものである。若し此の裏に向て、明かに判斷し得る力があるならば、汝等も其れに由て悟つたと云ふ洞山と同一の呼吸を爲し得たものと云ふべきである。(豈啻に洞山とのみいはんや、師々祖々と同一眼に見、同一耳に聽くのである。)

【頌】此の頌は獅子が子の勇猛心を試驗し、同時に其の勇猛性を養成せんが爲めに、其の子を千仭の谷へつき落すといふ故事を引き、以て雲門が洞山に對する處置を明了にしたものである。獅子とは雲門兒及ひ迷子とは洞山を云ふ。即ち云ふ獅子が兒を敎ふる爲めに、千仭の谷へおし落さんとする、迷へる子の一世の訣れである。所が其の兒も流石は獅子の子である、前へつき落さしめんとしたら、すぐ跳び返へて來て、中々落されはせない。斯くて再び其の親にとびついて、自己の迷へる所を叙し、過ち何れにあるかと問うて來た。所が前の箭は輕かつたが、後の箭は中々しつかり深く入つたので、即ち六十棒を放すというた事は、左までになかつたが、此の飯袋子との罵り聲は、甚だ深く入つたので、とうとう洞山も悟つた。

【解釋】評唱も頌も共に、公案其のものゝ叙說であつて、別の事はない。それで問題は、放汝三頓棒といふ點に存在する。即ち雲門には、どこまでも正直一ぺんの答が氣に入つた、こいつ此の點で物にしてやらうと思うたので、三頓の棒を許してやつた。果して洞山は眞正直に、一夜考へぬいた、しかも正直に又問に來たので、茲に更にのぶかに射込むべき箭を放つた。それで洞山には、雲門の昨日くど〱と問うた意味も分つたと共に、其の江西湖南の行脚は畢覺自己の大切なる經驗である、自分のものであつたのであるから、それが眞に自己のものとして組織せられたのである。茲に即ち始めと終りとが完結し、如實の自己が出て來たのである。此れが即ち不昧因果の働きである。無門の雲門六十の棒喫すべきか喫すべからざるかの設問は、六の評唱に於ける設問と等しく、抽象智の正に問ふべき處を出したのであつて、斯る問に迷うてゐては、遂に終期があるまい。此則も亦難透の一であるとの事、余の見る所では、一三德山托鉢を見ると同じであつて、然も其の趣きが相違して居る所に面白味がある。如何にも雲門の親切と、洞山の如法なるとの間の情合が、よく顯はれて居る、即ち茲に無門の頌の意味をも亦見ることが出來るのである。

一六　鐘聲七條

雲門曰、世界恁麼廣闊、因甚向鐘聲裏披七條、

無門曰、大凡參禪學道、切忌隨聲逐色、縱使聞聲悟道、見色明心、也是尋常、殊不知、衲僧家、騎聲蓋色、頭々上明、著々上妙、然雖如是、且道、聲來耳畔、耳往聲邊、直饒響寂雙忘、到此如何話會、若將耳聽應難會、眼處聞聲方始親、

頌曰

會則事同一家　不會萬別千差

不會事同一家　會則萬別千差

【說明】『楞嚴經』卷の三に、佛が阿難に告げる語として、感覺感受性の事に關しての議論がある。其の內にて特に聲に就ての事のみを引用すれば、―阿難、汝更聽、此祇陀園中、食辦擊鼓、衆集撞鐘、鐘鼓音聲、前後相續、於意云何、此等爲是聲來耳邊、耳往聲處、阿難若復此聲來於耳邊、如我乞食室羅筏城、在祇陀林、則無有我、此聲必來阿難耳處、目連迦葉應不俱聞、何況其中一千二百五十沙門、一聞鐘聲、同來食處、若復汝耳往彼聲邊、如我歸住祇陀林中、在室羅城、則無有我、汝聞鼓聲、其耳已往擊鼓之處、鐘聲齊出、應不俱聞、何況其中象馬牛羊種々音響、若無來往、亦復無聞、是故當知、聽與音聲、俱無處所、卽聽與聲、二處虛妄、本非因緣、非自然性、―今日我等の物理學は、斯る問題の或る一部を解決した、卽ち空氣の振動を、音の本體となす事である。然し依然として心理學的の問題は起る、空氣振動の刺戟が、何として音と云ふ感覺となるか、卽ち物的運動が心的の感覺になることは、未だ說明し了られない、此は或は心理學では、永久に說明し得られない問題であらう。（二〇參照）。無門の評唱には、楞嚴經の語を引いて、多少此の問題に觸れては居れど、それは最早我等の問題ではない。それで此の公案の問題は、我等に取つては感受性の問題ではなくして、他の意味のものとして解せなくてはならぬ。而て又無門自らは齊鼓の聲を聽いて大悟した（總說七を見よ）此の公案は無門には等閑のものではあるまい。

【公案】世界は斯くの如く廣い、卽ち汝等の活動範圍は自由自在、どこへでも行け、何をしても勝手であるのに、何に因て鐘聲を聽くと、汝等は七條をきるのか。七條とは僧侶の被る袈裟の一種である、五條は腰にまき、七條は上に着し、更に外出の時は、九條を其の上へ着けるといふ事であるが、そんな事も我等には必要がない。それで此の公案の主要點は、學生ならば鐘が鳴ると敎場へ出る、汽笛がなると砲兵工廠の職工も出て行く。更に一般に云ふならば、それ／＼の感覺に應じて、それ／＼の働きをする。そこで其等の人に、御前は何故にさうするのかと問ふのである。判りきつた問題であつて、而も六ケ敷い問題である。

【無門曰】大凡參禪學道は、切に聲に隨ひ色(物卽ち物の色)に逐はれてゐてはいかぬ、―これカントが明かにした如く、我等は單に受働的のものではない事を云ふ。―然しながら、又聲なく色なくしては、心は働くものではない、故に昔しから、聲や色によつて道を悟つたり、心の本性を明かにしたものも多くあるので、又これ尋常の事である。禪の修業者學人が、聲に騎り色を蓋ふにしても、其れ／＼に明であり、妙である。(然し勿論此の明や妙は、聲に執へられ、色に蓋はれて居ては認知することは出來ぬが、認知せなくても、旣に相當な事はして居るのである)。然しともかくも、聲が耳の處へ來るのか、耳が聲の處へ行くのか、其の何れかを云うて見よ。然れば『楞嚴』に云ふが如く、「聽と聲と二處虛妄にして、本と因緣にあらず、自然の性にあらず」と云はねばならぬが、さて斯くなつた以上は、如何に會得すべきか。只だ耳で聲を聽て居るような事では、此事は解し難かるべし、眼で聲を聞くならば、方に始めて眞の所が得られよう。

【頌】會得が出來れば一如の世界だ。會得が出來ねば、千差萬別、一切の萬象悉く支離滅裂である。然し此れは一面である、何も會得の悟りのといふ如きものもない、萬物萬物皆な其の處を得て居る、其れで一如の世界である。眞に悟つて見れば、此の千種萬樣の世界にそれ／＼の意義がある、柳は綠花は紅、其の儘其の儘!。

【解釋】 Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu (始め感覺にあらざりしものは、知の内になし)とは經驗論の主張である。Nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu (始め知の内にあらざりしものは感覺の內になしと)は合理論の主張である。而て眞理は此の兩者の折中に存在せずして、兩說の止揚に存在する。經驗なしに智力が

働くものでもなければ、智力なしには、外界の印象も無意義である。響寂の何れにも實在性はなく、又響寂雙亡に眞理があるのでもない、眞理は聲を聲たらしむる所に存在する、聲は故に單に耳の器官の所産ではない。眼處聞聲、方始親とは、此の消息を比喩的に言うたものたるに過ぎない。其れで西洋哲學に於て、近世初期より起つた、經驗論と合理論とは、カントによつて綜合せられて其の眞を得た、卽ち實踐理性(道德的自律的命令)に於て、我等の眞性を體認若くは獲得し得となしたのは、カントの力であつた。然しカントは尙ほ多少折中調和的の傾向を取つたが故に、絕對の認識に對しては、寧ろ我等の認識能力を否定し、而も其の絕對者は基本的要求とすべきもので、存在すと假定すべきものではないとする事に、止まらなくてはならなかつたが、更に論理的に推し究められては、其の「意義」の開展が、寧ろ眞的實在となされるようになつた。然し其の實在は、抽象的相對的思考の上に考へ得られるような抽象ではなくして、我等が如法に活動して往く、其の相に外ならぬのである。

例へば春が來るといふことは、一切のものに向て同じ出來事であると考へるのは、抽象的の見方である、然るに其れを抽象智は「春來」といふ實在だとする。處が燕の春と、雁の春とは全く相違したもので、燕は其の爲めに來り、雁は其の爲めに去るのである。此れはほんの一例であるが、一切の萬象が皆な此の如くに、其の行動の相を異にする、而て又行動の相が如實の其のものである以上は、一切のものゝ眞相は只外的方面より見るべきでなく、又內的方面のみより見るべきでもない、卽ち各物は一切の關係の上に、其れ自體を保持して、一の法たり得、卽ち組織體である。會則萬別千差。處が人間は一切の自然的要素を包有するとに於て、玆に始めて自覺の心あり、自覺の心あるが故に、又心を抽象して、其の心は空氣の波動を受けて音響と感ずるものとなす。然も音響を感ずることは分つても、猶依然として鐘聲裏に何が故に七條を披るかは、わからぬ事になるのである。それで一時流行した學說に、物心の竝行論といふがある、一切心あるものは必ず體あり、體あるものには心あり、物と心とは內外見方の相違に過ぎないとするのである。其故に鐘聲を聽て七條を披るのは、鐘聲が直ちに其の働きを爲さしむるのではなくして、鐘聲に伴う內的精神が、我等の心に七條を衣るといふ意志力を起さしめ、其の意志に伴ふて、七條を披る身體の行爲が起ると說明した。然し此は抽象に卽した、單なる說明であつ

て、事實ではない。少くとも我等自覺心を有て居るものにあつては、鐘聲は絶對的の命令なのである。此の絶對的命令は、卽ち全體の働きである、組織せられたる上での活動である、卽ち一如の世界である。會則事同一家。されば汽笛の聲に集散する砲兵工廠の職工も、鐘聲によつて敎室に來往する學生も、亦鐘聲によつて七條を披る禪宗の修業者も共に此れ菩薩行の修養者である、何となれば菩薩とは、大法たり大組織たる佛の仕事の分擔者である所の、小組織體であるからである。故に曰ふ―

願以此功德、平等施一切、同發菩提心、往生安樂國、

一七　國師三喚

國師三喚侍者、侍者三應、國師云、將謂吾辜負汝、元來却是汝辜負吾、

無門曰、國師三喚、舌頭墮地、侍者三應、和光吐出、國師年老心孤、按牛頭喫草、侍者未肯承當、美食不中飽人飡、且道、那裏是他辜負處、國淨才子貴、家富小兒嬌、

頌曰

鐵枷無孔要人擔、　累及兒孫不等閑、
欲得撑門幷拄戶、　更須赤脚上刀山、

【說明】國師と云ふのは、六祖大鑑慧能の門下で、西京の光宅寺慧忠國師の事である。四十餘年も山を下らぬといふ如き如法の道者であつたが、唐の肅宗皇帝の招によつて、遂に千福寺の西禪院に居る、帝常に師の禮を以て之を待遇した、故に國師といふのである。

【公案】國師が三度侍者の名を呼んだら、侍者は三度ともハイ、〳〵、〳〵、と返事した。そこで國師が云ふには、御前のものにならぬのは、師たる自分が惡いからだと思うてゐたが、元來は却て御前が俺に辜負(恩にそむくこと)してゐたのである、御前が惡いのじやと。

【無門曰】國師が三度も侍者の名を喚んだ、舌頭墮地で、ありだけの事を十分言ひ

盡して、最早言ふべき何ものも殘つてゐない。侍者が又三度ともハイと答へて、和光吐出で、其の喚んだ精神に相應じて、大きなものを吐き出して居る。國師は年がとつて、心淋しくなつたものであるから、其の侍者に對すること、恰も牛を大事にする主人が、牛の頭を抱いて草を喰はしむる如しである。所が侍者は一向其の親切な心が御分りにならない。如何に御馳走でも、已に滿腹して居る人の食にはならぬ。然しともかく道へ、どこが侍者が國師の恩に背いて居るところかを。國淨云々は太公望の句だといふ。其の意は國師が餘り親切が過ぎるから、こんな不都合のやつが居るのじやといふ位の事なり。嬌の字は驕の字の誤ならんと云ふ、其の說然るべしと思ふ。

【頌】鐵枷とは罪人の首にかけさせる、首枷であつて、本來首を入るべき孔があるべきものである。所が其の鐵枷に孔がないから、肩で擔はんければならぬ樣な、調子の違つた、更に層一層厄介至極な事を、國師がし出した事は、累を子孫に及ぼした事で、等閑な事でない。門を撑(撐も拄も共にさゝへると訓ず)へんとする、卽ち禪宗―眞なる道―を起し、且つ其れを支持せんとするならば、そんなのろまな事でどうする、更に何も履かずに、素足で刀の山を歩むべきである。

【解釋】公案の本文といひ、無門の評唱竝に頌何れも此れを眞正面から見るならば、侍者は如何にも馬鹿者で、悟りの惡い人間のやうであるが、唯ださう見て居つては、此の一葛藤が公案にも何にもならないのである。既に說いて置いた如くに、公案には、十分それだけの具體性が現はれて居るものでなくてはならぬ。否な其れが現はれてゐなければ、此方で具體的のものにせなくてはならぬ。それで予も始めは、何故に此の公案の終りに、例へば七の如くに、「侍者有省」とでも、簡單に附加せられてないのかと疑つたのである。然し此れは却て無い方がよいといふ事を、よく〳〵考へた上にて、始めて知つた。何となれば、「三喚三應」で、もう既に十分であるからである。而も其の上、國師が吾汝に辜負すと思へるに、却て汝吾に辜負せるなりといへる事には、よく師弟相互の區別があり、然も離れてゐない組織態が表はれて居るのである。卽ち此れが無門が國師三喚舌頭墮地、侍者三應和光吐出と言うた所である。讀者はよく〳〵組織化さるゝ具體性といふ所に、眼を着けるべきである。それで侍者をいかにも悟りの惡いように書いてあるのは、逆に見るべきであ

る。因に言ふ、此の侍者が悟つてゐるのかゐないのかは、問題として古來爭はれて居るといふ事である。然し悟つてゐないものならば、此の一則は公案にならぬ。

然らば果して如何ん、和光吐出の意義はいづれにあるか。禪的生活は非常に緊張したる生活であるべきである。(勿論普通の緊張狀態、卽ち執着的のものと誤解してはならぬ)。そこで侍者の位置として考へて見る。初めに自分の名を喚ばれた時は、何か用を命ぜられるものと思うて、卽座にハイと返事したのは正當である。二度び喚ばれた時には、初の答へが或は師の耳に入らなかつたのでもあらうかと疑ふが、侍者としては正當である。故に更にハイと答へる。然るに三度目はもう全く事情が相違する、もう國師の喚ぶ意義は讀めた、そこで若し是れ常人なるならんには何と答ふべきかを躊躇し、或は生まもの識りならば、茲に一句出すべきである、然るにそれにも亦平氣でハイとの答へをする、此れが侍者の偉い所である、既に覺り了れる點である。故に前述の如く、特に「有省」の附加のないのが、公案としては面白い所である。それで此の三喚三應を、論理的の形式で云ふならば、第一のハイは只の侍者としての人倫的の規定より出づるものであるが、第二のハイは疑ひによる媒介である、分析である、侍者が侍者としての位置を大きく擴張して師に對立し、もう師も主人もない、平等一味の態である。然るに第三のハイは、此等を止揚しての、更に具體的のハイで、侍者が充分に主たる位置を取つた、最早動かぬ位置に安住した態である。「三」の辨證法的意義は、既に論述した所である。又名を喚ばれて答へる事の無限の働きに關しては、既に一〇に說明して置いた、又二二にも同樣の事があるから、參照すべきである。

又序に一言したい事は、無門の國師年老心孤なりというた事に就てゞある。是れは此の場合實に面白い言ひ料である、人が年老いて自分を相繼せしむべき肉身の子供がなかつたならば、如何に淋しき事であらう、學者が一生勞苦して得た大切なるものを附囑すべき弟子がなかつたならば、又如何に淋しき事であらう。然し親たるべくして子のないのは、自分の罪である、弟子によいもののないのは、更に自己の人格としての無力の表白である。古來聖人偉人共に皆な立派なる弟子を有つて居る、否な其の弟子が十分に師說を奉持し開展せしめたるに由て、其の人の存在や學說の意義が表彰せらるゝのであつて、若し然らざれば、其の學說も畢竟歷史

的事實として殘らない筈である。斯くて此の三喚三應は、師弟の關係を如何にもよく表明したものであり、殊に國師の語は、如何にも師たる覺悟をよく表はして居る。師たるものが自分の學閥がないといふは、初めから人が我に辜負して居るとなす、主觀的なる轉倒相の致す所である、どこまでも吾汝に辜負するとの覺悟が、師たるものにはなくてはならぬ。近頃の西洋の諸哲學者、例へばヴントと其の弟子等や、又西南獨逸派と呼ばれる學團の間等にも、此の師弟關係が美しく見られる。其の師の內に何等かのものありと認め得るが故に、學生は其の人の許に走り、其れに據つて自己を發見する、而て其の師も亦弟子の力を十分に認容して、其れを開展せしむべきことは、丁度此の國師と侍者との關係の如くあるべきである。知らず我邦の學者に、これだけの人ありや否や。我邦の學生は斯る師なきが故に非常に無益の勞力を費して居る、實に氣の毒千萬の事である。而も其の師と自稱する人は、却て又人なきを嘆じて居る。無門の云へる、那裏是他辜負處は、眞によく考へべき眼目である。

一八　洞山三斤

洞山和尚、因僧問、如何是佛、山云、麻三斤、

無門曰、洞山老人參得些蚌蛤禪、纔開兩片、露出肝腸、然雖如是、且道、向甚處見洞山、

頌曰

突出麻三斤　言親意更親

來說是非者　便是是非人

【說明】此の公案にある洞山も亦一五に述べた守初禪師の事である。公案は隨分有名なものであるが、然し只これだけの事であるから、茲には先づ『碧巖錄』に於ける圜悟禪師の拈弄(評唱)と、雲竇の頌とを擧げて置くであらう。圜悟は言ふ——

這箇公案、多少人錯會、直是難咬嚼、無你下口處、何故、淡而無味、古人有多少答佛話、或云殿裏底、或云三十二相、或云杖林山下竹筋鞭、及至洞山、却道麻三斤、不妨截斷古人

舌頭、人多作話會道、洞山是時在庫下秤麻、有僧問、所以如此答、有底道、洞山問東答西、有底道、你是佛、更去問佛、所以洞山遶路答之、死漢更有一般道、唯這麻三斤、便是佛、且得沒交涉、你若恁麼去洞山句下尋討、參到彌勒佛下生、也未夢見在、何故言語只是載道之器、殊不知古人意、只管去句中求、有什麼巴鼻、不見古人道、道本無言、因言顯道、見道即忘言、若到這裏、還我第一機來始得、唯這麻三斤、一似長安大路一條、相似擧足下足、無有不是、這箇話、與雲門餬餅話是一般、不妨難會、五祖先師頌云、賤賣擔板漢、貼秤麻三斤、千百年滯貨、無處着渾身、你但打疊得情塵意想計載得失是非一時淨盡、自然會去

洞山の麻三斤というた事は、其の當時既に有名になつたと見え、或僧が洞山何の意旨で斯る答をしたかに就て、智門和尙に問うた事がある、さうすると智門は直ちに、花簇簇錦簇簇と答へて、判かつたかと云ふ。其の僧判ちぬと答ふ。智門更に云ふ、南地の竹、北地の木と。それで又其の僧が此の話しを洞山にすると、洞山が云ふには、我汝の爲めに説かず、よろしく大衆の爲めに說くべしとて、上堂して云うた。言無展事、語不投機、承言者喪、滯句者迷と。而て次に雲竇は此の事をも併せて頌出したのである。

金烏急、玉兎速、善應何曾有輕觸、展事投機見洞山、跛鼈盲龜入空谷、花簇簇錦簇簇、南地竹兮北地木、因思長慶陸大夫、解道合笑不合哭、咦、

長慶と陸大夫との故事は、斯う言ふのである。陸亘大夫は宣州の觀察使となつた時に南泉に參じた。南泉が死んだ時に、悔みに行つて呵々大笑した。其時院主が尤めて云ふ、貴方は南泉和尙とは特別の關係があつたのに、何故に其の死を見て御笑ひになるかと。大夫が言ふには、何事が一言御道ひなされ、哭きましようと。院主無語。そこで陸亘大に哭し、蒼天蒼天、先師去世遠矣と云うた。その事を後に長慶が聽いて、大夫合笑、不合哭と云うた。此の事を雪竇が引つぱり出したのである。――流石の雪竇も、此の麻三斤を頌出するには困つた樣子が見える、只善應何曾有輕觸の一句のみ活躍して居る。其他は餘計なものを借りて來て居る。最後の「咦」の一字などは、圜悟も肯はないらしい。――以上は『碧巖錄』によつて書いたのであるが、此等と無門の評唱及頌も、別に異つた所がない。

【無門曰及頌】洞山老人はちつとばかりの蚌蛤(ハマグリ)禪を參得し、貝殼の兩片

を開いて、肝腸を露出して居る。即ち突出す麻三斤、言親に意更に親なりである。然しともかく此の麻三斤の意を何んと見るべきか。來て是非を說く人は、便ち是れ是非の人である。彼れ是れ抽象的の知識で解釋したならば、依然として抽象の範圍を脱却しない人である。

【解釋】本則及び**二一**と**三七**とは、共に直接智(總說**二**參照)を說いたもので、此の事は既に『認識論』にも說明して置いた事である。それで稍や詳細には、**三七**の趙州庭前栢樹子の所に於て說明するであらう。栢樹子は自然物を直觀する上に就て云ひ、**二一**の雲門乾尿橛は用の上で云ひ、此處の麻三斤は、あるべきものがあるといふ上に、何れも具體性を露出した所に、其の意味がある。特に本則に就て、一言せんに、圜悟は其の時洞山が庫の前で麻を秤つて居たから、斯く答へたのであると解しては、沒交涉であると言うては居るが、然し左樣解釋したとて、麻に拘泥せざれば別に差支がない。趙州の栢樹子でも、丁度彼が庭前の栢樹子を見て居た時の答へなりと解釋した方が、一層適切なのである。只だ感性的直觀の上にのみ停留し且つ捕へられて感性的直觀に於ける「此れ」が佛だ、祖師再來の意だなどゝ解すれば、沒交涉になるのみである。

一九　平常是道

南泉、因趙州問、如何是道、泉云、平常心是道、州云、還可趣向否、泉云、擬向卽乖、州云、不擬爭知是道、泉云、道不屬知、不屬不知、知是忘覺、不知是無記、若眞達不疑之道、猶如太虛廓然洞豁、豈可強是非也、州於言下頓悟、

無門曰、南泉被趙州發問、直得瓦解氷消、分疎不下、趙州縱饒悟去、更參三十年始得、

頌曰

春有百花秋有月　夏有涼風冬有雪

若無閑事挂心頭　便是人間好時節

【說明】南泉と趙州との事は既に一四に說明して置いた、此則の如き、南泉が趙州に敎ふる事の如何にも親切丁寧であること、—これが卽ち無門の評にあらはれて居る、—及び趙州が如何なる所に大悟の眼を開いて、彼の一生の間、其れを如何に受用したかに注意すべきである。

【公案】趙州が或時南泉に如何か是れ道なると參問した。南泉は平常心是れ道なりと答へた。州は更に問うた、却て其の道には趣き向ふ事が出來るや否やと。南泉答ふ、此の道なるものは、道として之に向はんと擬すれば、卽ち乖く。(一) 州又問ふ、擬せざればいかでか是れ道なるを知らんや。泉云ふ、道は知に屬せず、又不知にも屬せず、知は忘覺なり、不知は善惡無記のものなり。若し眞に疑ふ事の出來ぬ、これこそといふ(二)道に達したならば、其は恰も太虛ががらりんがんとして、廣く且つ大なるが如きのみ、斯る大道に、何の是や非があるものか。趙州は此の言下に頓悟した。

(一)。『老子』に道ふ、—道可道非常道、名可名非常名、無名天地始、有名萬物之母、故常無欲以觀其妙、常有欲以觀其徼、此兩者、同出而異名、同謂之玄、玄之又玄、衆妙之門、此の文亦種々解釋の仕方あるべし、常無及び常有と讀むか「常に無欲」或は「常に有欲」云々と讀むか、又徼の字、終局と解するか、境界と解するか。此等は各自の力によるべきであるが、本則の精神と別ならざるを見るべきである。

『中庸』にも亦云ふ、—君子之道、費而隱、夫婦之愚、可以與知焉、及其至也、雖聖人亦有所不知焉、夫婦之不肖、可以能行焉、及其至也、雖聖人亦有所不能焉、天地之大也、人猶有所憾、故君子語大天下莫能載焉、語小天下莫能破焉、詩云、鳶飛戾天、魚躍于淵、言其上下察也、君子之道、造端乎夫婦、及其至也、察乎天地、子曰、道不遠人、人之爲道而遠人、不可以爲道、

(二)。宋儒亦よく好んで此の語を用ゐた。

【無門曰】南泉は趙州に如何是道と問はれて、彼の是れのと饒舌に御說敎めさるが、瓦解氷消、めちや〳〵じや、言ひわけ成り立たずじや(分疎不下)。趙州が幸ひ此んな事で頓悟したと言ふが、中々のことじや、更に參ずること三十年もすれば、やつとものにもならうか。——實際趙州は八十歲までも行脚してゐたことを思ふべきである。更に『中庸』の言と比較することが必要である。子曰、人皆曰予知、驅而納諸

罔擺陷阱之中、而莫之知辟也。人皆曰予知、擇乎中庸、而不能期月守也。子曰、回之爲人也、擇乎中庸、得一善、則拳拳服膺而弗失之矣。 一善を得れば拳々服膺して之を失はず、之れ實に參ずること三十年の意なりと云ふべく、平常心是道の眞精神である。

【頌】此の頌は只だ之れ平常心是道の意味を歌つたものに過ぎぬ、而も其の中心は轉句の若無閑事挂心頭にある。 挂は掛なり。 即ち是非善惡の抽象的なる知識、即ち餘計な知識を心に掛けざれば、春夏秋冬何れも其處に人間の好時節がある、即ち其れが道の本體である。 鳶飛びて天に戾り、魚は淵に躍つて居る、それで上下各察(此の察を明の意に使用するなど、以て漢字の妙を見るべきである)かである、大道はこれに外ならぬ。 而て人此の天地の大道に於て、抑も何ものをか缺く。 更に次の二〇の公案に就て考ふべし。

【解釋】南泉が趙州の爲めに說く所、如何にも親切丁寧である、餘り其れが過ぎて居るが爲めに、無門の死解氷消分疎不下の評語が出たのであるが、余は今却て眞正面に此の評語を生かして、更に南泉に切り込んでかゝらなくてはならぬ。 道は知に屬せずとは、何たる勝手な言であらうぞ、然も更に智は是れ忘覺なりとは、最早許すべからざる忘語を弄して居ると云はねばならぬ。 近頃西洋の科學者は、科學の法則は記述である說明ではない、即ち宇宙自然を支配する力はなくして、前後の關係を思考經濟的に叙說したものに過ぎぬと云うて居るが、此れは抽象的なる方法で抽象的なるものを取扱うて居る限りに於て、眞理である。 然し眞の道は、知られる、又知つてこそ始めて道である、不知は無記處が惡である。 抑も不疑の道とは何ぞ、太虛廓然洞豁だなど、こけ嚇しの比喩は止めたらよからう。 我等は左樣ながらりんがんとした、無一物じやない、天地の大道を所有し、「主觀の無限的眞理」die unendliche Wahrheit der Subjektivität を己が確性 die Gewissheit として所有し居るものである。 此の確性の一面的働きとして、抽象的なる知識をも所有し、條件に隨て、其の條件に隨順(順應)して居るのである、故に忘覺ではない。 否な此の智によつて如實の經驗が成立し、其の經驗其れ自らの爲めに、其の抽象的のものが否定せられて往く。 けれども其の否定は單なる拒外でなくして攝入である、組織することである、組織せらるゝ事に於て、一切が善化され美化され眞化されるので、忘覺所か其れ自ら眞なのである。 蓋し不疑の道とは斯る經驗によつて自己に實現せらるゝもの

を云ふのである。始めから與へられ、或は終に完成せらるゝものとして、抽象的に存在するものではない。而て斯く經驗によつて實現し、自己が正しく握んだ begreifen 所のものが、焉ぞ之れ妄覺ならんやである。而て斯くて握み得た所のもの、これ卽ち平常心是れ道の本體である。智者不惑、仁者不憂。我等が爲すべき善の本體とは、與へられた境遇に忠實に、只だ爲すべき限りを、全力を盡して爲すだけの事に外ならぬ。偉人聖人英雄豪傑、果して此れ以上何を爲し得たか。爲すべきを爲す、これ平常心に外ならぬ、是れ大道に外ならぬ。南泉記せよ、汝の弟子は、汝の敎へ樣が惡かつたが爲めに、八十歲迄も行脚して、百二十歲迄も、厄介な生命をつながなければならなかつたことを、而も斯くて彼れ趙州は何んにも得た所のものが無かつたではないか。——至道無難唯嫌揀擇。

二〇　大力量人

松源和尙云、大力量人、因甚擡脚不起、又云、開口不在舌頭上、

無門曰、松源可謂傾腸倒腹、只是缺人承當、縱饒直下承當、正好來無門處、喫痛棒、何故、聻、要識眞金、火裏看、

頌曰

擡脚踏翻香水海　低頭俯視四禪天
一箇渾身無處著　請續一句

【說明】松源和尙とは杭州靈隱の松源崇岳禪師といふ人の事で、始め居士でゐた時から、口も八丁手も八丁といふやりてであつたが、密庵の咸傑によつて、遂に道を得たといふ人、丁度佛果圜悟から四世の法孫である。此の和尙の室中の垂語には、三轉語といふのがある、其の一と二は、今此の公案にあるものであるが、第三は明眼衲僧、因甚麽脚下紅絲線不斷と云ふのである。どうした事か此の第三は本則にもない、又和尙の塔銘にも此れが無いといふ事である。余は此れをも解釋する積りである。而て又此の三轉語なるものは、和尙が傳法の嗣を求めるべく、試驗の爲めの問題であつたが、一向氣に入つた答へを爲すものがなかつたので、遂に三十年後

を待つべしとて、衣鉢を傳へずに示寂したとの事である。然るに和尚の豫言通り、三十年後に石溪といふ和尚が、其を續ぐことになつた。而て此の則は禪僧に向て云うたもので、其の直接の意味は、何故に座禪ばかりして居るのか、早く悟つて自由に身を起こせよといふ、激勵的のものと見るべきであらうが、余が今此の則を解釋する所以のものは、只だ座禪的僧侶のみの問題でなく、廣く學問的見地に於てゞある。此の見地に立つ時に、本則並に二三の不思善惡とは、餘計に面白いもので、余が『無門關』全體の解釋を企てた直機の因緣は、此の二則が、面白かつたからであるというてもよい。

【公案】汝等は大力量の人ではないか、何故に汝の脚を擡げて、體を自由に立たさないのか、―更に甚だ簡單に、汝の脚が何故に擧らないのかと解してもよい。又云ふ、口を開いて物言ふに、舌で言はない、夫は何んの意味であるか。更に第三轉語の紅絲線とは、足を繫ぐ繩を云ふので、自由なる働き、悟りの境涯に對しては、煩惱を云ふのであるが、明眼の立派な僧侶でありながら、(此も煩惱だなど〻云はずに、文字通りに)脚下にある細い紅い絲が、何故に其の足で切り得ないのかと考ふべきである。

【無門曰】松源和尚は、もうありだけのものをさらけ出して見せて居る(一八の蚌蛤禪といへると同意)。只だ人が其の意を承當(悟)しないだけの事である。然し人ありて、たとひ直ちにわかつた、知つたといふとも、そんなのろいとではならぬ、若し左樣な漢が無門の所へ來たならば、痛棒を喫はしてやる。(前則更に參ずることゝ三十年にし始めて得んといふと同意であるが、然も此處には、最も端的を要することであるから、痛棒を喫はしめんと言うたのである)。何が故ぞ。聻とは既に一二に說明して置いた如くに、語勢を强める爲めの語である。金の眞か僞かを識らんと欲すれば、烈火の內に入つて看なければわからぬからである。

【頌】頌は只だ大力量人といふ事を云うたものと解してよい。香水海とは、印度の須彌山說では、九山八海あるが、其の內にある海の一つだと云ふ、或は云ふ、華藏海に大蓮華あり、其の花の內に一々の香水海があると。それはどうでもよい、玆では太平洋或は大西洋と見て、それでよい。又四禪天と言ふのは、欲界、色界、無色界の三界の內で、色海の最頂天にある天を云ふ、卽ち色界の第四禪、色究竟天である。一寸參考の爲めに云うて置くと、欲界には第一が此の地球、次が四王天、忉利天、夜摩天兜

率天、化樂天、他化天、である。次の色界には初、二、三、四の禪天があつて、前の三天には各又三天あり、三三の九天、第四には特に九天あつて、都合十八天あることになる。次の無色界は、最早物質界即ち空間的のものでないが、此に又四つある、一空處、二識處、三無所有處、四非想非々想處である。斯る天空の區別は畢竟人間修養の上から考へ出されたもので、西洋にても中世の神秘論者が此れは人間の精神作用を)色々區別して居るのと同樣の意義のものである。然し今の處、斯る區別は必要の事でない、最上の頂天として、我等の此の地球の親類である、太陽系統の如きものをいくつも合せた、即ち此の我等の宇宙の最頂、即ち北極星座と考へて置いてもよい。そこで、此の頌の意味はかうなる。大力量人たる以上は、足を擡げては太平洋の水も踏みこぼし得られ、頭を低れて見れば、北極星座から一面に、此の宇宙が見渡さるべき筈じや。然も斯くなつた以上は、此の一箇の身體が全宇宙に瀰漫遍在した事に、なるので、どこにどうと着する處が無くなつた。さあそこで、汝自を如何に見出す。。か、これが各自の眞の悟り處じや。故に云ふ請ふ一句を續げ、—各自の見解に從ひ、此の結句をつけて見よといふのである。

【解釋】先づ順序を轉倒して、第三の紅絲線から始めよう。余が『最新論理學綱要』に、誤謬推理の演習問題として(一六六頁問題六)「絲を引いて斷れるのは弱い所があるからである、若し弱い所を無くしたならば、如何なる大力を以ても斷る能はざるか」といふのを提出して置いた。大抵の初學生は、此問題には困らされるのである。如何にも糸の斷れるのは、弱いからであるといふのは、通常一般の事であるが、抑も此れが大間違の本である、若し鳥渡でも之を許すならば、其の弱い所を無くしたならば、斷れない筈である、然るにそれは實際出來ない事である、然らばどこに其の誤謬があるか。よく考へて見よ、始めから太刀山は強い、大錦は弱いと定まつてゐたならば、誰れが錢金を出して、相撲を見に行くものがあるか。強いから勝つのではない、弱いから敗けるのではない、勝つから強い、敗けるから弱いと、始めて知るのである。されば絲の斷れるのは弱い所があるからであるといふが如きは、即ち抽象の誤り、言語によつて迷はされたる、弱い所といふ假りの名を實在なりとなせる誤謬なのである。弱い所があるから斷れるのではなく、引く力の關係上から、斷れる所を、思考の都合便利上、我等は弱いと名づけたまでの事である。同樣の抽象

の誤りはいくらでもある、例へば人には智情意の働きがある。而て知とは何、情とは何、意とは何というてゐるのが、普通の學問である、從て又智の養成は如何にするか、情意の訓練法は如何んといふ樣な、議論をするのは、皆なそれである。然るに實際は、云々の働きを智或は情或は意と名づけるのであつて、始めから智情意が定まつて存在するものではない。同樣に、身體と精神との區別をすることに就ていふも、此の二は等しく抽象せられたものであつて、始めから斯る區別が實在するのではないと考へなければならぬ、之が即ち第一轉語の問題であるが、その事は後にする。それでとにかく抽象に迷はされ、言語に應ずるものが實在すとなすならば、弱い所を無くした絲は、如何なる大力を以ても切斷することが出來ぬ。同樣に如何に明眼の士でも、其處に我等を束縛する紅絲線があると定置したならば、其れが如何に細き蜘蛛の絲であらうが、もう斷ることは出來ない理である。是が事實であることは、勿論極端な場合ではあるが、例へば人を『催眠術』にかけて置いて、細き絲を與へ、此は如何なる大力でも斷る能はざるものである、汝試みに切斷して見よと、暗示を與へたならば、被術者は最早斷ることが出來ない。それで此の問題は單なる比喩ではなくして、事實であると見るべきである。即ち一般に我等が境遇なるものを、絕對に外的に與へられるものとするならば、我等は最早それをどうすることも出來ぬ、只だ其の境(境遇)に服從すべきのみである(宿命說)。自然科學者は實に斯く境を始めから與へられたものなりとの假定の上に立て居るものである、然らば畢竟脚下の紅絲線を斷つことの出來ぬ連中であるといふべきである。然るに實際は其の反對である、境とは自分の創造し出す所のものである、從つて自由の所產である。自由の所產である限り、自由に其を切斷し得る、然も我等が其れを切斷せざるは、自己自らの規定たるに過ぎないからである。蓋し自由とは、無法則無秩序を言ふのでなくして、自ら嚴密なる規律を、自らの爲めに與へて行く、組織化の働きに外ならないからである。同樣の理で、紅絲線を煩惱と解しても、煩惱を以て實存物となすならば、如何にしても絕つことは出來ない、それで不落因果は却て野狐に墮する所以になるのである。

次に第二の開口不在舌頭上を說明して見よう。これも直接に解釋するならば、我等の思想交換の道具は、只だ言語のみではない、眼で物言ふ事もあれば、其他手足

もあれば、全身體の身振り等、一般に表出 Expression と云はるゝ所のものは、皆な思想交通の器官たるを得るので、唯だ單に舌の上の仕事のみではない。更に之を言語といふ事に限定して置いて考へて見ても、言語は舌其他發聲器官の振動を空氣に由て媒介せられて、耳の器官が受取るに過ぎないが、然し唯だ其れだけで事足るものと考へてはならぬ。言語の意味を了解するには、全精神の活躍を要する、これが**一六**に無門が眼處聞聲、方始親と云つた所以である。殊に死んだ言語でなくして、活きた言語である以上は、其れには歴史がある、而て歴史は我等の人格的活動の源泉であり、鑑であるのであるから、最早一個人の全身體全精神のみの働きでなく、全歴史、否な人間全體に關係した事なのである、されば單なる舌頭の上にあるのでない事は、一層明かであらう。

言語は斯くの如く大なる意義を有する。若し此れを單なる舌頭の上、即ち話さるゝ言語とか、又手裏の活動、即ち文字と解するならば、思考概念が其の抽象的のものである限り、既に實在の或る種の記號たるのみであり、話されたる言語は其の又記號で、書かれたる文字は、其の又記號、即ち記號の記號であると言はねばならぬ。

此の意味に於ては、**一八**に述べたるが如くに、言語は只だ之れ載道の器である、言無展事、語不投機とも言へよう。然し此の爲めにとて、言語文字を直接に捨てるといふ事は、以ての外の誤りであらう。前にも毎度述べた如くに、不立文字の禪宗に、文獻が中々多いのである。試みに思へ、「最近の出來事」だとか、「今日の外交問題」だとか、其他一般に科學に用ゐられる總ての術語など、言語文字が無くして、果して思考し概念し得らるゝかを。勿論言語文字で示さるゝものが、其儘で實在であると取ることは、他の間違である。然し我等は同時に言語文字に存する精神を見なければならぬ。少くとも言語文字が精神の修練に大なる用を有て居るとだけでも、認めなくてはならぬ。勿論言語は言語として特別の任務を有つたものであるから、いつでも思考の忠實なる僕婢ではない、然し其れが爲めにとて、徒に言語文字を排斥するのは愚であらう。然るを況んや、十分考へもせずして、徒に古人の口眞似のみをして、言語はだめ、文字では眞理を表出することが出來ないなどいふは、以ての外の不心得であると云はねばならぬ。言語の了解といふ事には、我等の全精神の活躍を要求して居る、唯だ單なる舌の運動と、耳の感覺のみの事ではない。

先づ斯くして置いて、中心の問題たる第一の大力量人何故に足が擧がらないのかの問題に移らう。心と肉體とを區別することは、殆んど原始的の人間に迄遡ることが出來る、而も病氣の場合を除いては、我が心よく我が手足を自由に擧げ得ること、脚下の紅絲線を斷ち得る事の容易さよりも、一層容易であることは、何人もよく承知の事である。然るに此の何人も承知の事が、遂にうつかりすると、却て不可能になるのが面白い。

原始人に心身の別は意識せられてゐても、未だ嚴密に其の區別が出來て居るのではない、即ち靈魂を身體以外のものと考へてゐても、猶ほどこかに物質性を殘して居る、例へば新約聖書に精靈が天降つて來る場合には、音がしたり、或は眼に見えたりする樣に書いてあるのはそれである。此の考へは、實は西洋の學問上にも、近世初期迄も殘つてゐた程の事で、今日と雖猶ほ通俗人には殘つて居る考へ方である。然し斯る學問的に未熟な考へに止まつてゐる間は、却て無難である。即ち靈魂或は精神が自分の手足を動かすといふ事には何んの不都合もないわけである、何となれば兩者其の性質を共通にするからである。然るに近世初期に於て、學問的分析能力が進んで、彼の有名なるデカルトは、心身を全く抽象的に分けてしまつた曰く心とは思惟する實體であり、體とは空間中に延長せる實體であると。さあ斯く定められると、全然異つたる實體が、如何にして相互に關係するかゞ判らなくなる。今日猶ほ身心の關係といふ事は、心理學生理學上重大なる難問題になつて居る、特に教育といふ事業の上では、其の事は始めから解決してかゝらなくてはならぬ問題であつて、然も未だ十分に解決の出來ない問題なのである。さあ斯うなると、最早自分の手足が自分の勝手に動かなくなつた。それで早くもデカルト學派に於て、例へばマレブランシユやジユランクスなど云ふ人々は、何故に手が擧がるのか、又手の運動がどうして全く相違した實體たる心の上に感動を起して、其れが運動といふ感覺或は知覺を起すのかゞ判らないといふ、大問題に出逢うて、甚だしき窮策を考へた、それが即ち偶因論或は機會因論 Occasionalism といふ學説である。即ち其の解釋の方法は、心に手を動かさんとする意志の起つた機會によつて、神が手を動かす、又手の動いたといふ機會(偶因)によつて、神が心に其の感覺或は知覺を起さしむるものである。即ち何れも眞因でなくして、機會因に過ぎない、神が眞の

原因であるとするのである。勿論その神なるものゝ解し樣によつては、此の說を正當であると見てもよいのであるが、何にせよ神其のもの、其の正體が、又抽象的のものであるのであるから、一向說明にはならぬ。それで更にスピノーザが出て來て、心身は一實體卽ち神の兩屬性に過ぎない、換言すれば、一實體を內觀すれば心であり、外觀すれば體卽ち物である、故に此の兩者は一體の兩面に過ぎぬ。故に心あるもの必ず體を具し、體を具するもの必ず心を有す。然も心と體とは、相互影響的の關係にあるのでなくして、並行伴起の關係にあるのみと解した。然し此の並行伴起の關係からして、一切の現象を如何に說明すべきかの問題は、面倒であるから玆には省略する（『哲學概論』を見よ）。ともかく此れが心身の關係に關しての並行論の元祖である。所が次に立つたライプニッツは體あるもの必ず皆な心ありとは受取られぬと、經驗論的立脚地を取つたが故に、云はゞ又手足が動かなくなつた。それで彼は又止むなく「神の豫定調和」を說かなくてはならなかつた。——それで今日でも、心理學者が、若し意識なるものを、此の身體に宿るものと解し、而も身體と相違したものと解してゐる以上は、實際相違したものゝあることは、爭はれない事實である）其の相制論を說くと、並行論を取るとに論なく、皆な自分の手足がどうして擧がるかを知らず、手足運動の感覺が、どうして出來るかを知らぬ人々なのである。それで最近になると、此の意識といふ概念を改造せんと試みて居る者がある、其の內にも勿論論理的に改造せんとするものがあるが、所謂心理學者は、心理學たらんが爲めの故に、抽象的なる方法によりて、卽ち科學的に改造せんとするが爲めに、既に早くに心或は靈魂なる概念を捨てたと同樣に、今や更に又意識といふ概念をも捨てゝ、我等人間の行動をも、全く下等動物と同樣に、外的境遇による機械的作用なりと見んとして居る、之れが行動學 Behaviorism といふものである。然しもう斯く迄になると、學者先生自身が、人間でありながら、人間としての自由を御捨てになつたもので、脚下の紅絲線をも斷ち得ないのであるから、最早論外であるが、ともかく心を頭腦の機能だの、身體に宿るものであるなどと考へてゐたならば、氣の毒ながら、大心理學者で候と謂ひながら、自己の手足も自由に擧げることの出來ない人になつたのである。

そこで又轉じて考へて見よう。學者でなくても、何人でも自由に手足が動くで

ないか、然も手足が動く以上は、地球も動く、地球が動く以上は太陽も、從つては全宇宙も動く筈である。何故ならば、ニュウトンの運動の法則の行はれて居る限り、殊に第二の法則によれば、能動と所動とは等しく、其の方向が對立であるのみ、然らば地球や宇宙の大は、其の質量が大なるが爲に、運動距離が少となる、卽ち肉眼で見えないだけの事で、動くに相違ない。斯くて手足を動かすが、やがて空間的には全宇宙を動かす所以であり、時間的には過去より來りて未來に亘る、一大契機であるとするならば、我等は本來大力量人でなくてはならぬ、ヘーゲルは此れを die unendliche Wahrheit der Subjektivität (主觀態の無限的眞態)と呼んだ。然し斯く自我が擴大せられる時は、小なる主觀はもう失はれてしまうた。如何にも一個の渾身正に着する處無しである。此れが無門が擡脚踏翻香水海、低頭俯視四禪天、一箇渾身無處着と頌出した所以である。さてそこで此の結句、卽ち再び自己の本來の面目を見出さねばならぬ。讀者以て如何んとか爲す。

更に前の論について、啓蒙思想の時代に於ける心身の抽象論が、歴史的にどう歸着したか。此の抽象の結果は、英國のヒュームに到つては、分析の結果最早自我を失ひ、同時に自然科學の根柢たるべき因果法をも失つてしまつて、もうどうすることも出來ぬ、故に懷疑論に陷つたのである。而も此の懷疑論によつて、獨斷論卽ち抽象の眠りより覺まされたものは、大哲カントであつた。彼の批評哲學は、一面には抽象的なる知識に相當なる位置と任務とを與へて、ヒュームの分析的破壞に報いたが、同時に其れに限界を與へて彼をして彼の有名なる句を發せしめた、曰く、「我等の上にあつては星ある空、我等の內にあつては道德法」と。蓋し物質世界から見ると、我等の有限性はいたく限られるが、然も其の無限なる空間と見るのも、我等が本來有する時間空間の直觀の形式によるのであるから、却て其は我等の所產と見ることが出來る、而も自由の本體としての自我より流れ出づる道德の世界は、此れ眞に我等の無限性を表明する所のものである。さて然らばカントの此の精神から、何が起つて來るかは、更に**二三**に於て說明する事として置いて、玆には單にカントに由つて抽象的知識の轉廻が爲され、眞の大力量人として、卽ち人格者としての道德的事實に、無限の意義が與へられた事を注意するに止めて置く。換言するなれば、斯く大力量人として眞無限態に擴大せられた我態は、カントによつて再び道德的

に爲すべき事を爲す力として見出されたのである。それで我等の本性は更に道德的努力によつて、自己を實現し捕捉せなければならぬことになつた、卽ちこれからが眞に烈火の内に飛び込んで、眞金を握まなくてはならぬ大仕事の始まりである。無門が前則の平常心是道に就ては、更に三十年參ずべしと云ひ、玆には亦直下にわかつたといふやつがゐるなら、三十の痛棒を喫はしめんと云うたのは、卽ち玆の事である。殊に三十の痛棒とは、斯る抽象知の轉廻を意味するに他ならぬ、轉廻した曉きのものは、又是平常心卽是道たるのみ、而もそれには更に三十年の修行が要る、—其れが要識眞金火裏看である。

以上の如く講義をして、請續一句の處へ迄來つた時に、會者たる一學士が突然喚んで云ふ、禪坊主中々しやれた事を云ふわいと。

又町元呑空師曰、—無門至此弓折矢盡、遙求援兵、空至這裡、望于參禪學道之諸君子、速振自己大力量、而救無門於死地、責恩于彼、收功于我、成無門關中主、指麾佛祖。——

余又云ふ、呑空老人亦甚だしやれた事を云ふと。由て余は玆に其の結句を續くべし。

歸來長憶韓圖賢

二一　雲門屎橛

雲門、因僧問、如何是佛、門云、乾屎橛、

無門曰、雲門可謂、家貧難辨素食、事忙不及草書、動便將屎橛來、撐門拄戶、佛法興衰可見。

頌曰

閃電光　擊石火
眨得眼　已蹉過

【】此れには序も評唱も頌も區別して說明する必要がない。乾屎橛とは除糞の器である、橛棒である、日本の或る所では、竹篦を用ゐる所ありと云ふ、依て之を「くそかきべら」と譯す。本來清淨であるべき佛とは何かと云ふ問に對して、雲門が乾屎橛と答へたのは、いかにも不淨なものを用ゐたので、恰も家貧くして喰ふにま

づいものなしといふ有樣であり、又事せはしくして、草書(早書き)する暇もない狀態である。それでやゝともすれば、斯るきたないものを持ち出して、禪宗の門戶を支へんとするが故に、佛法の興衰—興衰といふ熟語を直接に見れば、只だ衰へることであるが、そこは禪的に逆に見るべきである—知るべきであらう。而て雲門が答へた有樣は、實に閃電光、繫石火で、其の早業というたらない、またゝきしてゐたらば、最早其の意義を捕へる事は出來ぬ。

【解釋】雲門の乾屎橛を以て、只だ當意卽妙の答へだなどゝ解釋して止むべきものではない。又禪宗の專門の坊樣に云はしむると、之は反語である倒語だなどと云ふ如くに解釋してゐては、大間違ひである、そんな風に考へるのは妄想であるといふのであるが、我等は又そんなに此の乾屎橛を有難く拜禮するものでもない。卽ち一面には十分なる反語倒語の意味がある、卽ち作佛せんなどゝ憶ひ、佛を大したものゝ樣に、表象的に描き出して居るものに對する痛棒である。然し他面に此の痛棒による否定は、抑も何を意味するか、卽ち乾屎橛の用の上の認得である、卽ち其處に自他を組織する大用の實現を意味した事である。此の意味をもう少し說明する。余は『人格の力』に於て、等しく糞尿取りの職業を例に取つて說明して置いたが、それを玆にも再び用ゐる。糞尿取りの職業は如何にも下賤なる職業ではあるけれども、若し其の職業をとる人がなかつたならば、少くとも日本の都會生活の機關は閉されなくてはならぬ、是を考へて見たならば、此れも等しく神聖なる職業と考へなくてはならなくなるであらう。それでよし不淨な乾屎橛であらうとも、其の用の上からは、少くとも人間生活の主人公、一切の統御者であるといはなくてはならぬ。此の一切の統御者、之れ卽ち佛にあらずして何んぞ。然も佛を佛としてゐて、それを我れ以外に求めたならば、其は抽象の殘滓であり、乾屎橛と何んぞ選ばん、否な實は乾屎橛にも及ばぬ、つまらないものとなる。卽ち如實の佛は、一切—我も乾屎橛も、—共に組織した理想である、卽ち我と乾屎橛と佛とは玆に三位一體を爲して、不離の關係が保たれる、卽ち乾屎橛は大恩教主の釋迦であり、基督であり孔子であり、ソークラテースである。余は其の名を忘れたが、西洋の有名なる一學者が、其の子の遊學を送つた時の辭が面白い。曰く、愛する我が兒よ、今汝に送るべき大切なる語は、只だこれだけである、卽ち每日糞をすることゝ、聖書とを忘れる

なと。肉と靈との根本義を現はし得て妙と云はねばならぬ、而て毎日脫糞することに無限絶大の意義を認めるものは、乾屎橛にも至大の意義を認めるのが正當である。——日本の神話に說くが如くんば、神々はいかなる不淨不潔なる所からも生れ出でましまし給ふて、總て其れ等を淨化するの力を有し給ふ。我等日本人は此の力を主とさせなくてはならぬ。此の力よく我等をして一切萬物の用を認めしめる、而も其處に始めて自己を知る力が生れ出て來る。我が邦の田舍人などが、よく一粒の米飯も佛なり菩薩なりと呼んで居るのを聽くのであるが、此の思想は十分意味あるものとして、養成せしめらるべきである。一切の事物を粗末にするものは、やがて神罰佛罰を受けるであらう。

二二　迦葉刹竿

迦葉、因阿難問云、世尊傳金襴袈裟外、別傳何物、葉云、阿難、難應諾、葉喚云、倒却門前刹竿著、

無門曰、若向者裏下得一轉語親切、便見靈山一會儼然未散、其或未然、毘婆尸佛早留心、直至而今不得妙、

頌曰

問處何如答處親、幾人於此眼生筋、
兄呼弟應揚家醜、不屬陰陽別是春

【說明】迦葉と阿難の事に就ては、既に六に大體を說明して置いた。此の公案にあることも、眞に歷史的にあつた事であるか否かは、問ふべき事ではない、ともかく禪宗では斯樣に傳へられて居るのである。卽ち釋迦示寂の後に、迦葉が座長となつて經典を結集した時に、多聞第一の阿難は、未だ道眼開けずとの理由の爲めに、其の座に入ることが許されなかつた。其處で阿難は大に奮發して、悟を開いたと云ふのである。

【公案】阿難が有時迦葉に問うた、釋迦牟尼世尊が貴方に傳法の印として、金襴の袈裟を御授けになつたが、其の外別に何ものを御傳へになつたかと。迦葉は其の

時阿難と呼んだ。阿難はハイと答へた。それで更に迦葉が云ふには、門前にある旗竿を倒しておしまひなさいと。

【無門曰】金襴の袈裟の外何ものを傳へたかとの問に對して、只これだけの事であるが、此の事をよく明かにして、一轉語を下して親切なり得ば、靈山會上に於て、世尊が迦葉に教外別傳を傳へた其の事が、今も尚ほ儼然として存在して居る——常在靈鷲山——佛法尚ほ現前すである。此の事がわからぬ以上は、毘婆尸佛の樣なもので、早くから既に悟らん、成佛せんと欲して、然も今に至る迄悟り得ないのと同樣、永劫に悟ることは出來ない。毘婆尸佛とは『法華經』に出所がある。今に到つて猶ほ妙を得ざるものが、何故に佛であるか。此れば既に二及九に説明した事を以て知るべきである。

【頌】阿難の問ふ所勿論正當であるが、更に迦葉の答處に親しき所、卽ち妙用のあることを知らなければならぬ。然し斯る答へに出逢うたならば、一般の世人は大方驚異の眼を開くであらう(眼生筋とは、驚異の表出である、眼を圓く大きくするには、眼筋が強く緊張せなければならぬ)。兄迦葉が呼び、弟阿難第二祖とせられて居る)がそれに返事をして、兄弟かゝつて家の醜事を揚げた。醜事といふも禪的に見るべし、一方には否定すると共に、他面には家名卽ち禪宗を擧げたといふ意味がある。此の家醜たる、天地陰陽によらざる別地の春じや。云ふ意は、相對によらざる絶對の境地、卽ち去來現佛佛佛相念の境地である。之を抽象的の絶對と取つてはならぬ。

【解釋】古來此の公案は、迦葉の阿難と呼びしに對して、阿難がハイと應諾した所を主として見られるようであるが、此れも一契機には相違ない、然しそれ許りと見てはならぬ。呼びて答へる事の意義に就ては、既に一〇及び一七の國師三喚の公案に説明して置いた。無門の頌に、兄呼び弟應ふとあるのを以て、直ちに此の喚應のみの關係を云へるものと見ば、狹きに失する、只だ兄弟かゝつて家醜を揚げたといふ事を言へるものと見るべきである。卽ち此の則は、知行兩者の相卽圓融を説明するものと解すべきであつて、阿難だけをつまらぬ人間の樣に解したら、大間違である、卽ち茲に兄弟呼應の關係の上に、別天地を見るべしと云ふのが、無門の頌の意義である。

それならば此の公案の葛藤は何んであるか、頭陀第一の迦葉と、多聞博達智慧無碍第一の阿難との關係は、卽ち智と行との關係に外ならぬ。卽ち茲には、金襴の袈裟の外に、世尊が迦葉に達へたものは、迦葉が阿難と呼ぶ、阿難がハイと答へる其行ひ、更には門前の旗竿を倒却著するの其の働き、其の行爲の外には、實際何にものもないといふ事なのである。斯くて非常に大きなものを迦葉は傳へられたのである。然も此の働きたる、仕事たる、行たる、唯のものでない、機械の働きや、乃至人間以下の生物の働きではない、其處に大なる精神が存在するのであるから從つて大なる智の働きが入つて居るのである。此の智の働きは、無論有限智抽象智の事でない、卽ち陰陽に屬せざる別種の春、—我等の論理的の言語に飜譯するならば、經驗に由て作られたるものではなくして、經驗に由て明かにせらるゝ純論理的の範疇であり、觀念其れ自らである。此の範疇或は觀念を實現する所のものは、實踐的理性に外ならぬ。そこで其の實踐的方面の代表者として、迦葉が出て來抽象智の代表者として、阿難が出された。而て其の意味から見て、阿難は迦葉によつて拒外せられるのであるが、此の拒外は單なる拒外でなくして、包攝し組織する働きに外ならぬ、而て其れが實際觀念及び範疇の働きに外ならないのである、

全體、智とは行爲の指導を爲すが爲めの任務を有つて生れたものである。同時に、少くとも自覺的卽ち人格としての行爲は、智より出なければならぬもので、此の意義から云へば、智と行とは二にして一なるもの、此れを分て見るは只だ便利の爲めに過ぎぬ。而て既に實現といふ事を說明した時に述べた如く、其の知識は實行によつて實現する、卽ち知識が知識として、始めて明了になるのであるから、此の意味に於て、實行といふ事が主になるのみである。然し其の爲めに知識を否定すれば、又偏着することゝ承知すべきである。實行の伴はない知識が卽ち抽象である、其の抽象を其の儘實在と取るのが、卽ち否定せらるべき所のものであること、『自我論』及び『人格の力』全般に通じて論じて置いた事であるから、茲には特に詳論を省くことゝする。然も尙ほ注意すべき事は、所謂科學的の知識は、斯る抽象による所のものであるが、而も科學者其れ自らの研究態度に於ては、等しく實行の伴うた所のものである、科學者は科學的の態度に於ける自己を實現して居るものである。茲にも智と行とは、又合一して居る。只だ科學的の知識は、或る條件の上に成立す

るものなることを承知すれば、決して又否定し去るべきものではない。

二三　不思善惡

六祖、因明上座、趁至大庾嶺、祖見明至、卽擲衣鉢於石上云、此衣表信、可力爭耶、任君將去、明遂擧之、如山不動、踟蹰悚慄、明曰、我來求法、非爲衣也、願行者開示、祖云、不思善不思惡、正與麼時、那箇是明上座本來面目、明當下大悟、遍體汗流、泣淚作禮、問曰、上來密語密意外、還更有意旨否、祖曰、我今爲汝說者、卽非密也、汝若返照自己面目、密却在汝邊、明云、某甲雖在黃梅隨衆、實未省自己面目、今蒙指授入處、如人飮水冷暖自知、今行者卽是某甲師也、祖云、汝若如是、則吾與汝同師黃梅、善自護持。

無門曰、六祖可謂、是事出急家、老婆心切、譬如新荔支、剝了殼、去了核、送在你口裏、只要你嚥一嚥。

頌曰

描不成兮畫不就、贊不及兮休生受、
本來面目沒處藏、世界壞時渠不朽。

【說明】此の公案は二〇の大力量人と共に、所謂禪的氣分を離れても、十分に思考せなくてはならぬ、興味ある問題である。先づ此の公案に到る迄の因緣を明かにせなくてはならぬ。第五祖黃梅山の弘忍大師の下に、神秀（始めの名は慧明、後には六祖の南宗に對して、北宗の宗師と仰がるゝ玉泉神秀、卽ち袁州蒙山の道明禪師）なるものが上座をしてゐた。此の人元と陳の宣帝の裔孫といふので、衆僧よりは將軍との號を附けられてゐた位のもので、學才も勿論凡庸ではなかつたのである。六祖慧能大師（性は盧）も亦弘忍の所へ參究に來た。弘忍一見して其の凡ならざるを知り、却て訶して槽廠に行かしめ、八ヶ月の間、米舂をさせ置いた。弘忍遂に付法時到れるを知り、先づ衆に告げて、吾が平生言ふ事を諳記したりしてゐたのでは駄

目である、汝等宜敷各自の見解を提出し來れと、此れはつまり試驗である。そこで上座であつた神明は、人にも推稱せられ居り、自らも其の學才を許して居るのであるから、衣鉢を繼ぐものは我より外なしと思ひ、一偈を作つて廊下の壁へ書いた。身是菩提樹、心如明鏡臺、時々勤拂拭、莫遣有塵埃。衆之れを見て皆流石は神秀なりと感心して、其の頌を風誦した。能碓房にあつて此れを聽き、批評して云ふ、よい事はよいが、未だ悟つてはゐないと。衆皆な米舂の愚僧、何のたわけを云ふかと笑うてゐた。能夜に至つて、一童子の手を借り、神秀の偈の次へ、次のものと書かしめた。菩提本非樹、明鏡亦非臺、本來無一物、何假拂塵埃。五祖は之を見て、陽には未だ覺らざるものと明言した。然し夜になつて、陰に慧能を呼び出し、衣鉢を與へ、大衆の羨み妬を得んことを恐れ、暗に乘じて山を去らしめた。而て其の後三日の間上堂しなかつた。衆僧怪で其の故を問うたら、「我が道行矣」と答へ、さらば衣鉢誰れにか傳へしと問ふと「能者得矣」と答へたので、始めて慧能(其の時猶ほ居士でゐた)が付法を受けたと知つたのである。それで神明は大に怒つて、同意者數十人と慧能の跡を追ひ、衣鉢を取り返さんと走り追うた。……それからが公案へつゞく。

【公案】六祖慧能を追ひかけて、明上座が大庾嶺へ迄往つた、(庾又庾、何れが正しきや不識)而て其處で神明が慧能に追ひ付いた時には、只だ一人卒先してゐたので、他の多數人はまだ山下にゐたのである。六祖は五祖の心配して呉れた通りに、果して神明の追ひ來りしを見て、師より受取つた衣鉢を石上へほり出し、此の衣は信仰の表明である、力づくで取れるものではない、若し取れるものなら、取つて御覽なさいと云うた。―何たる力强き一言ぞ、恰も之れ獅子猛威を奮つて一吼し、百獸之に慴伏する有樣である。或は又催眠術に於ける、施術者の力强き暗示の如し、被術者はもうどうすることも出來ぬ。―神明は何んのその其と輕蔑して、其の衣鉢を取らんとしたが、果して山の如くに動かない、取り擧げることが出來ない。そこで非常な恐怖心が起つて、覺えずぞつとした。玆に意識の急轉廻が起る、卽ち神明も自分の道眼未だ開けざることだけは漸く心付いたが、まだ多少敗けをしみの氣分は殘つてゐた、それで曰く、僕が君を追ひ來りしは、君が法を得られたといふ事であるから、其の法を得に來たのである、只單に衣鉢が欲しさに來たのでないから、行者願はくば、僕の爲めに其の法を說き示してください。既に此れだけ口に出して云うた以上、

心にはもう何ものもない。 それで六祖は、直ちに其の心の狀態を見て取つて、不思善不思惡正にかゝる時何ものか是れ明上座が本來の面目なりやと突き込んだ。玆迄窮迫せられた以上本來の面目が出ない筈はない。 神明言下に大悟し、全身汗せみどろになり、泣て六祖を禮拜し、更に問うた、――流石に神明も亦一個の獅子の兒だ、――上來の密語密意の外に、還て更に深い意旨があるかと。――讀者諸君、此れは實に考へ所である、玆の處の自我意識の廻轉に、よく注意が願ひたい、卽ち神明の意識には、或る漠然たるものは出て來たが、それは未だ明了ではない、然も其は既に密なるものには相違ない、それで六祖は更に其の密を明了にする。――祖曰く、我が今汝の爲めに說くものは、密でもなんでもない、汝若しよく自己の面白に返照して見たならば、密は却て汝の邊にあらんと。――返照 Reflection と云ふ語は、此の場合甚だ面白い、ともかくも何ものか密なるものが無ければ、返照も不可能である、然も返照の上で、始めて其の密なるものが明了になつて來る、ヘーゲルが Reflection の語を使用する場合は、亦全く此の意味であつて、其處に實現の論理が存在する。――そこで明上座には明かに返照がなされ得た、密なる所以のものが明かに出て來た。 故に云ふ、某し從來黃梅の所にゐて、衆に隨うてゐたが、實は今日迄自己の面目を反省して見ることもせなかつたのである。 然るに今日入るべき處到るべき所に到るの方法の敎を蒙つた。 其れで得た所のものは、人が水を飮んで、其の冷暖を自ら知るが如き有樣である、(一の評唱にある、如啞子得夢、只許自知の句と比較せよ)。 行者は實に拙者の師であると。 六祖云ふ、汝若し此の如くならば、吾汝と與に黃梅弘忍を師とすべきで、何も僕が君の師といふわけではない、相互に得た所のものは、黃梅のものであるから、共に倶に大切に護持しようではないか。―― それで傳によると、神明は山を下り、慧能は既に此の路には居らぬ、他の方面を搜索せんと云ひて、衆を率ゐて歸つたとの事である。

【無門曰】急家とは咄嗟の事といふに同じ。 六祖も窮迫せられ、更に又衣鉢にあらず法を求む、行者開示せよと願はれて、如何にも倉卒に出たが、然も老婆親切に敎へてやつた。 譬へば新茘子(茘子とは如何なる果物なるかを知らず、それは何んでもよい、別に必要でない、小兒のよく喰ふツルレイシで結構である)の殼を取り去り、核をも去つて、おまけに口へ迄も入れて呉れ、殘るは只嚥下さへすればよい樣にし

て呉れた樣なものである。——如何にも此の評はうまく出來て居るといふべきである。然し此の牕下の一働き、もう他人の手ではいかぬ。

【頌】描ても成らず、畫ても就らず、賛すれども及ばずとは、本來の面目を云うたのである。此の本來の面目なるものは、生のまゝに受取つてゐては、とても駄目である、與へられたるものを消化して、自己のものにせなくてはならぬ(密却在汝邊)―更に換言すれば、與へられたるものを征服し轉廻せしめなくてはならぬ、而て此は我等に存在する藝術化の力に外ならない。斯る本來の面目なるものは(大力量人である)最早どこにどうと、時間的空間的個別性の內には存在しない、超經驗的なる、純論理的のものである。故に此の世界が壞れても渠本來の面目のみは朽ちないのである。

【解釋】休生受。―世界壞時渠不朽。―余は二〇に於て、從來の思考に轉廻を與へ、道德の主體としての我等の人格が、世界壞ると雖、不朽永恒のものであることを表白したのは、カントであることを述べて置いた。玆に再言して、尙ほ一層カントの意義を詳細にするならば、彼が『實踐理性批判』の終りに述べた所の句は、斯樣であつた。「我等の上にあつては星ある空、我等の內にありては道德法。此の兩者は我等が常に驚異と尊敬の念とを以て迎へる所のもので、何れも單に其の本性を推察する位で止め得る所のものでなく、其の本性に徹して、而も其を自己の存在に直接に關係せしめて、知らなくては止まれぬ所のものである。然るに前者は自然界の事である、自然界の必然としては、太陽系の上に又太陽系がある、我等は其の宏大無邊の世界の一遊星中の一點たるのみ、然れば其の無限性は寧ろ無くなるのである。然るに我等の內にある道德法といふ點から見れば、道德は自律性に存する、自律性は自然的必然の內になくして、眞自由の表はれでなくてはならぬ。時間も空間も、我等の直觀の働きが先天的に有する認識の一形式たるに過ぎぬ。然も自由の本性は、此等時間空間以上のものでなくてはならぬのであるから、時間空間より成立する世界が壞れても、道德法は破壞せない。玆に道德法を有する人格の働きは、眞に無限的のものでなくてはならぬ」と。斯くの如くにして自己本來の面目を見出したのは、西洋思想に於ては、一七八一年より一七八八年の間であつて、今を去ること約百三十年前である。而て此の思想を更に徹底し完成したのは、此に後るゝ約

三十年後のヘーゲルであつた。否なカントによつて轉廻せしめられたる思想は、今も猶ほ完成してゐないので、無門が一九の場合に、更に參ずる三十年にして始めて得てんといふ意義はそこにある。否なカントの此の轉廻によると見るべきものであるから、(四一の頌、撓聒叢林、元來是儞を比較せよ)、當に是れ人類が眞金を火裏に得んとして居る狀態と見るべきものではあるまいか。此の火裏よりして、我等人間は果して何を握み出すであらうか、具眼の士よろしく看取せよ。余は茲には、彼の溫良なる性格の人、平常心是道と說く南泉に比較すべきカントより流れて、趙州の修行三十年が齎らした結果に於ける、ヘーゲルの葛藤を茲に示すであらう。それは恐らく不思善不思惡の論理を知るに十分であらう。

カントに次で、道德的主體としての我態を實在となし、我は我たるが爲めに第一に我を定置し、次に其の我が我たる爲めに非我を定置し、而て其の非我を征服するに由て、我の本性を明かにすと說いたのは、彼の獨逸がナポレオンに蹂躙せられた戰敗の紀念として立てたる、伯林大學の第一の總長となつた、活動卽善、怠惰卽惡と說いた愛國哲學者フィヒテである。フィヒテに反對して、自然に絕對性を認めたのは、歷史哲學の元祖セリングである。而て更に此の「我」と「自然」との兩者を綜合し、辨證法によりて、否定の否定を其の方法とする、純理性 Reine Vernunft の哲學を說き、由て以て如實(現實)の意義を表明したのが、彼の有名なる國家論者ヘーゲルである。今日獨逸が表現して居る偉大な力は、全く此等諸哲學者の努力によつて培養せられたものであるといふも過言ではない。

ヘーゲルは、否定の否定を取る所から、普通の抽象的知識の方法とは全く逆に、辨證法で以て、最も密なるもの、卽ち「有」より一切を開展せしめた。其の詳細を茲に盡すことは勿論不可能であるが、ともかく人格の現はれを先づ第一に、權利、卽ち物の所有といふ所に置き、權利關係の辨證的發展が主觀へ入り込んだもの、此れが卽ち道德的良心であるとした。而て良心の概念は、至善てふ概念に終局する。所が此の善が其れ自らに矛盾に陷る、其の矛盾を彼は四つに分けて見て居る。第一、善が只に善としては無規定なるが故に、多樣の善、從て多樣の義務が生ずる、而て其等多樣なるものは相互に辨證的に對立し、相互に衝突する。而も其等は同時に、善の

統一性の爲めに、調和すべき筈であり、同時に其の各は、よし其は特殊のものたりとも、義務たり善たりとしては、絕對的のものでなくてはならぬ。そこで主觀は、此等を一結合として、他のものを拒外し、其を以て各自が絕對的功驗の止揚を以て結局する所の辨證法たるべきである。第二。主觀は其が自由性に於ける存在にあつては、一特殊的の存在たるべきものである、從て其の自由の存在の爲めには、主觀の關心並に安寧といふ事が本質的の目的で從て義務たるべきである。所が同時に善とは特殊のものでなくして一般的の意志であるが故に、其の善の目的には、特殊のものは其の契機たるべからざるものである。斯く特殊と普遍との規定は自立的であるが爲めに、同時に特殊の善と普遍的の善とが調和するか否かは、偶然の事に屬する。然も個別としてと、普遍としてとの主觀とは、本來一同一性のものであるが故に、調和すべき筈のものである。第三。然も主觀は其が、存在に於て、一般に特殊的のものたるのみならず、自己自らの抽象的なる確態、己が內への自由の抽象的なる返照たるべき一形式である。斯くて其の主觀は意志の理性とは區別せられ、又普遍的なるもの其のものを特殊的のものたらしむ、從て其を假現たらしめ得

ることが出來る。斯くて善とは主觀には偶然的のものであつて、其の主觀は其の爲めに善には反對したものを決心することも出來る、卽ち惡たり得るのである。第四。主觀的なる意志より生ずる區別上よりして、外的なる客觀は、意志の內的規定に對立する所の他の自立的なる項を爲す、卽ち獨立なる特別の世界を爲すのである。それで、此の世界が主觀的なる目的と調和するか否か、善が其の世界の內に實現して惡、卽ち如實には無的なるものが、其の世界の內にて果して無的なるや否や、一更に進んでは、主觀が其の世界の內にて己が安寧を見出し得るや否や、更に精細に言へば、善なる主觀が其の世界の內にて幸福であり、惡き主觀が不幸であり得るや否や。總て此等は偶然の事に屬する。然も同時に此の世界は本質的なるもの、卽ち善なる行爲を己が內に遂行せしむべきもの、善なる主觀に其が特殊の關心の滿足を保證し、惡き主觀には然らずして、惡其れ自を虛無にすべき筈のものである。以上の如き多方面の「べき筈」、これは絕對的の有であつて、同時にあらざるものであるものであるが、それが表明する諸方面の矛盾が、精神の最も抽象的なる分析、卽ち最奧なる自己還沒といふ事を含む(不思善不思惡の所が卽ち精神自らの

本來の面白に入る所である、此のヘーゲルの語は、本公案の語と符節を合せたようであることに注意すべきである）。此の自ら矛盾する諸規定の相互への關係が、精神の只だに抽象的なる確態である、主觀の此の無限性に對して、普遍的の意志、善、權利、義務は、あると共に又あらざる所のものである。主觀は此等を選擇し決定する所のものと自知する。—此の狀態をヘーゲルは百尺竿頭座底の人と名づけ、—斯る自ら己が頂點に立つ所の純粹なる自己自身の確性（diese sich auf ihre Spitze stellende reine Gewissheit seiner selbst）は二個の相互融通する形式、卽ち良心と惡とに表はれる。良心とは善の意志である、而て其の善とは、斯る純粹なる主觀（只だ自己の本來の面目を得た場合のもの）にありては、客觀的のものにあらず、普遍的のものにあらず、不可言的のもの（卽ち本公案に謂ふ密なるもの）である。而て其の善に關して、主觀は自己の個別性に於て決定を與へるものと自知する。然るに惡とは、斯る自己の個別性を、決定を與へるものなりと自認すること、其のことに外ならない、然る限り個別的のものは、此の抽象に止まらずして、善に對立して、一主觀の關心の內容を自己に與へるのである。（ヘーゲル『哲學的諸科學集成』五〇八、—五一一節）

其の論理的分析の精細なることは、禪宗のものは、とてもヘーゲルに及ばない、而も善と惡とが絕對的に對立する、—然も今此の最後に述べた、主觀の主張が動ともすれば禪や王陽明などの考へ方が、惡の主觀に墮在し、絕對惡の主張になる所のものである、—此の事に於て、自己の本來の面目へ還歸することを論ずる所は兩者同一であると言はねばならぬ。然らば此の百尺竿頭座底の人が、如何樣に其の一步を進め得るか、此れは本書にありては、丁度四六がそれであるから、其の場合に更に又ヘーゲルが此の次に論ずる所のものを引用することゝする。

ともかく禪宗は悟りといふ事を主とするが、只ハッとした覺りの狀態へ入るのみが目的ではない。釋迦は菩提樹下に悟りを開いた、然も其れから其れをどうすべきかに就ては、更に若干日の考慮を費したのである、而て山を下つて涅槃に入るまでの仕事は、更に又一生の大公案であつた事を承知すべきである。否實を云へば、常在靈鷲山である、釋迦の正覺はまだ完了してはゐないのである。（若是末後句、釋迦未夢見在）。ともかく本公案に於て、明云某曰云々より、善自護持に至るまでの人事をば、決して輕く見てはならぬ。

二四　離却語言

風穴和尚、因僧問、語默涉離微、如何通不犯、穴云、長憶江南三月裏、鷓鴣啼處百花香、

無門曰、風穴機如掣電、得路便行、爭奈坐前人舌斷不斷、若向者裏見得親切、自有出身之路、且離却語言三昧、道將一句來、

頌曰

不露風骨句　未語先分付
進步口喃々　知君大罔措

【説明】風穴和尚とは汝州南院和尚の法嗣で、臨濟四世の法孫、汝州風穴延沼禪師の事である。猶ほ本公案の出所には、「離」と「微」との事に關して、『寶藏論』離微體淨品の句を引いてあつて、其れにつゞいて、如何か不犯を通せんとあるのである。此の「離」と「微」については、中々六かしい議論があるが、畢竟「離」とは言句を離れたる妙處、「微」とは其の妙用を言ふに過ぎないのである。それで—

【公案】僧が風穴に問うた意味は、語默を離るれば離微を知るに由なし、又語默によれば離微の狀態を犯す事になる、何れにしても兩刀論法にかゝるのである。然らば如何にして不犯の處を通ずることが出來るかといふのである。それで和尚は直ちに、長に憶ふ江南三月の裏、鷓鴣啼く處百花香しと、やつてのけたのである。此れが何故に不犯を通ずるの狀態であるか。

【無門曰】風穴和尚の機は、如何にも稻妻の如しである、兩刀論法に挾まれても、然もうまく自己出身の路を得て悠々として歩んで行く。然しどうも斯樣な答へは、前人も毎度やつた事で(一)、どこやら眞似た樣な點がある(二)。若し此の内にあつて見得すること親切ならば、眞似をせずに、自己は自己の路を得て行かれるであらう。それで諸人は、すべからく語言三昧を離れ去つた一句を道ひ將ち來れよ。

(一)。臨濟が彼の有名なる四料揀を説いた場合にも、如何か之れ奪人不奪境かとの問に對して、彼は直ちに、煦日發生鋪地錦、孾孩垂髮白如絲とやつた。此れは

春日に於て天地化育の大法を見るべく、其の大法の内には、小兒が白髮を垂れて居るといふ矛盾も、何等の矛盾と見えない、換言すれば藝術的理想觀をよく表はしたものである。　其他に(前に一一七頁に引用し置いた)法眼が惠超に、如何か是れ佛と問はれた時に、汝是惠超と答へたことを、雪竇は「江國春風吹不起、鷓鴣啼在深花裏。三級浪高魚化龍、癡人猶戽夜塘水」と頌出して居る。　鷓鴣といふ鳥はどんな鳥か知らぬが、日本でならば黄鳥とでもいふべきであらう。

(二)。　他人のものは他人のもの、古人の言行は皆な古人のものであつて、自分のものではない、(三九參照)。其故に自己出身の路を有し、眞に悟の境界に到れるものならば、必ず自己獨特のものがなくてはならない、而て斯る自己獨特のものは、一切前人の規矩を離脫して居る、之を前人の舌頭を座斷すと云ふなり。　例へば前已に述べた麻三斤や、乾屎橛の如き、皆前人の舌頭を座斷し、衲僧の口を啞却せしむるものなりと知るべきである。

【頌】此の頌は無門の自作でなくして、雲門のものであるといふ。　風骨とは表出Expressionといふが如し、既に外面に出されたるを風骨の句とは云ふのである。　それで此の頌の意味は、未だ外面に表出せずして、既に早く大切なるものを言ひ了り、渡し終つて居る。　然るに彼れ是れ一歩を進めたり、口で喃々とおしやべりしたりすれば、もう何とも措置が出來なくなる、卽ち相對に墮して、無限の條件の內へ入り込んで、出身の路が無くなるといふのである。——然し此の頌は雲門のものを借りて來たゞけに、何んだか不自然的のやうにも思はれる。　只だ不犯の狀態をのみ言うたものと見るべきである。

【解釋】形式論理學で云ふ選言原則と不容間位原則とを本とする所の兩刀論は、條件的知識に向つては、破壞力をも十分に有つて居るのであるが、無條件的知識、或は條件を止揚する知識に對しては、一向恐れるに足らないものであることは、既に五に於ても說明して置いた。　若し眞理が不可言なるものならば、眞理は不可言なりといふ事も、自己に矛盾するものなりといふ如き論理は、希臘の昔の懷疑論に於ても既に考へられた議論である、彼等は卽ち ἐποχή (判斷中止)を唱へたのである。　然しそんな議論で懷疑論は無意義なりといふ事は出來ぬ、眞理は不可言なりといふ眞的意義が破壞せらるゝのではない。　我等は其故に濫りに語言三昧

を捨てもせない、從つて矢張問はるれば答へなくてはならぬ。然も同時に言語の抽象によるものを、實在せりとなすことは、どこまでも否定せなくてはならぬ。斯る否定として、禪では詩形を取つた頌なるものが必要になつて來たことは、此も既に述べた通りである。

然らば理窟は理窟として置いて、風穴の答へた意義は果して如何。卽ち離微の狀態は組織化の極局を云うたのである、而て組織化(或は理想化——『認識論』の參照を望む)の働きは、最初は藝術の範圍に於て最もよく表はれて來る、同時に其を對象としては、藝術的に捕捉すべきである、卽ち思想史の上から云へば、希臘人が最も早く其の働きを表明したのである。而て取り分け此の藝術的理想化の働きを表明し得るものは、花咲鳥歌と云ふ、天地化育の働きの最もよく表はれたる春景色を持て來るのが、第一に容易な方法である。上掲臨濟の句にも見ゆるが如く、天地化育の道に入り込んだ狀態に於ては、最早奪人(主觀の方面を取り去つた)の狀態である、如何なる矛盾(矛盾は我等主觀の葛藤のみ)も最早矛盾でない、否な矛盾のあるのが、却て大法の存在を示す所以となる。見よ立派に書かれたる山水畫の內に於ては、人物が如何に人間としては不都合に書かれてあつても、少しも不都合とは見えないではないか。

然しながら、藝術的鑑賞は未だ終局且つ完全なるものではない、春の狀態を持て來れば、丁度よく主觀が大自然內へ融和することが表はし得らるゝのであるが、既に夏を持て來ることは出來ぬ、まして秋や冬は斯る場合には全然不調和である。換言すれば、藝術的理想觀は、春夏秋冬の四時には適用することが出來ない。四時に通ずる働きが顯はれて來なくては、未だ以て不犯の狀態とはならぬのである。試みに擧ぐ、ゲーテのファウストの始めの天上の序言には、三人の天使の長が聲をそろへて、

天使の中で誰一人御身(神)の心を知つてはゐぬが、
これ(天地運行の狀態)を見たばかりで、天使は皆强みを覺える。
そして御身が造れる一切の崇高な萬物は、
天地のなりいでた日と同じ莊嚴を保つてゐる。

と云つて居るが、藝術的理想觀の限界はこれである、未だ一切を組織化し理想化す

る神の力ではない。眞に語言三昧を離却した働きは此の神の力其のものでなくてはならぬ。それで余の解する所に從へば無門も此の調子の出てゐないのを觀取して、前人の舌頭に坐して斷せずといひ、更に一句を道ひ將ち來れと云うたのであらう。宍賢。君臣有義、父子有親、夫婦有別、兄弟有序、朋友有信。

二五　三座說法

仰山和尚、夢見、往彌勒所安第三座、有一尊者、白槌云、今日當第三座說法、山乃起白槌云、摩訶衍法、離四句絶百非、諦聽諦聽、

無門曰、且道、是說法不說法、開口卽失、閉口又喪、不開不閉、十萬八千、

頌曰

白日青天　夢中說夢　捏怪捏怪　誑諕一衆

【說明】仰山和尚とは潙山靈祐禪師の法嗣で、仰山慧寂禪師の事である。其の始め出家せんとせるも、父母許さゞるを以て、遂に手の二指を斷じて其の決心を示したので許されたといふ程に(時十五歲)求道熱心家である。其の師潙山と共に潙仰宗の開祖者である。『會元』卷九に―、師臥次夢入彌勒內院、衆堂中、諸位皆足、惟第二位空、師遂就座、有一尊者、白槌曰、今當第二座說法、師起白槌曰、摩訶衍法、離四句絶百非、諦聽諦聽、衆皆散去、及覺擧似潙、潙曰、子已入聖位、師便禮拜、

【公案】仰山和尚が次のやうな夢を見た。當來の佛である彌勒佛の所へ行つたが、第三の座(『會元』には第二座とある)が空いてゐたので、悠々乎として其處へ着座したら、一尊者が白槌して(白槌とは何事が爲す場合、又はある場合に、先づ板を打つて衆に注意を喚起することである)、今日は第三座が說法をされますと警告を與へた。それで仰山何のおめた氣色もなく、起つて白槌して、說法を始めた。曰く、摩訶衍の法(大乘の法)は四句を離れ、百非を絶す、よく聽け、よく聽けと。

四句とは一、異、有、無の四範疇である。百非とは此の各範疇に各四非を生ず、例へば「一」に就て言へば、一非一、一亦非一、非一非非一、非非一亦非一である。斯くて四

に通じて十六あり、これを又過現來の三時に配當すれば四十八となる。更に又旣起と未起とに配すれば九十六。此の數に始めの四を加へて百非とは云ふなり。然し斯ることは、公案としては大切なる事ではない。

【無門曰】ともかく道へ、仰山夢中の說法、之れ說法したのかせないのか。口を開いて說法すれば此れ失、口を閉ぢて說法せざれば、之れ喪。開くも、はたまた閉づるも、其の何れにしても、大乘の法を去ること十萬八千里だ。――それには丁度夢物語位が相當じや、何故ならば、說法したのか、せないのか、曖昧であるが故に。

【頌】白日青天の內に、夢中に夢を說く何たるたわ事ぞ。(捏恠とはお化けなり)。何のたは事吐いて、人々を大きな聲でたぶらかすのか。

【解釋】此の公案を其の中心點、卽ち四句を絕し百非を離るといふ點に就て見るならば、其は旣に趙州無字の則に於て解釋した、否定の意義に外ならないのであるから、玆に再說する必要はない。

次に此れを一場の夢物語として見ると、嘗て孔子が夢に周公を見ずと嘆じた樣な意味合があつて、如何にも潙山が稱揚した如く、仰山が旣に十分に大事を了得して居ることが見られるのであるが、殊に當來の佛の所へ行つたのであつて、釋迦文佛の會座へ行つたのでないことなどは、我等から見て甚だ興味を感ずる事であるが、更に仰山が說法すると、會衆が皆な逃げ去つたなどは、仰山にまだ幾分か婆婆氣が殘つて居るのが見えて面白い。

然し本公案の意味をそんな所で見て居るのでは、未だ面白くない、夢中に說法したといふ事が、丁度前則離却語言に當る、卽ち一面からは說法したのであるし、他面からは說法せない事であるから、丁度不犯の說法だというてよい事になる。然し若し此れを只だ夢物語りとするならば、無門の云うた如くに、癡人の夢物語りで、これほど馬鹿氣た事はない。然らばどこに公案たるの性質があるか、玆にどうしても仰山の、力を見なければならぬ。すると我等は玆に又是非莊周の夢を引つぱり出して來なくてはならぬ。(『認識論』三七六頁參照)

昔者、莊周夢爲蝴蝶、栩栩然蝴蝶也、自喩適志與、不知周也、俄然覺、則蘧蘧然周也、不知周之夢爲蝴蝶與、蝴蝶之夢爲周與、周與蝴蝶、則有分矣、此之謂物化。

若しそれ條件の上から考へるならば、『認識論』にも說いて置いた如くに、例へば空

氣の振動として音感覺を説明するのと、音感覺を本として空氣の振動といふ事を考へるのと、何れも同樣の權利を有する。從て夢が本當なのか、現實が夢中の夢であるのか、一向分らないのである。然しスピノーザが明言したが如く、光明其れ自らが光明と暗黑とを分つ原理であるが如くに、眞理即ち現實は、現實の爲めに現實である。而て其の現實性は其の夢を組織した所に成立する。即ち夢に對立した現實ではないのである。其處に莊子に言はせれば、周と蝴蝶との間に、自ら其の分があるわけであつて、物化の本性は組織の上に存在する。其處で我等は仰山の夢の性質を考へなくてはならぬ。即ち上述の如く、當來佛の所へ行き、空位の第三(二)座へ優然として上り、何の臆面もなく說法し出した所に、彼が自得の力を見るべきなので、此の力がよく眞に不犯を通じ得るものたるに外ならない。然るに聽衆が皆な逃げ去つたので、始めて夢と氣附いて醒めたのであらうが、若し之を逆に考へて、聽衆が皆な感心して聽いてゐたとするならば、仰山はもう死んだ人である、生きて居る人格者としての働きを失うて居る。如何となれば、我等人格者は一面には力を有ち、其の力のある限り絶えず對立を生じ、又其の對立を征服して進むべきものであるからである。恐らぐ夢から醒めた仰山は、離四句絶百非といふ働きを、其の夢たることによつて組織し得たであらう。而て其の自覺の機會となつたものは、潙山の「子已入聖位」の一句であつた。組織せられた所が即ち力であり、其の力又よく一切を組織するのである。是れが人格の發展即ち自己が自己を見出して進む過程である。

二六　二僧卷簾

清涼大法眼、因僧齋前上參、眼以手指簾、時有二僧同去卷簾、眼曰、一得一失、

無門曰、且道、是誰得誰失、若向者裏著得一隻眼、便知淸涼國師敗闕處、然雖如是、切忌向得失裏商量、

頌曰

卷起明明徹太空　太空猶未合吾宗
爭似從空都放下　綿綿密密不通風

【説明】此の話は法眼宗といふ一派の祖師であつて、漳州羅漢桂琛禪師の法嗣、昇州清涼院の文益禪師の話である。大法眼禪師とは其の諡號であるが、更に重ねて大智藏大導師と諡せられた人である。此の法眼が初め桂琛に師事した事に就て、一寸面白い話がある。法眼諸方を行脚して羅漢院に雨宿をした時に、右の桂琛と色々談話して後將に去らんとした。其時桂琛が門まで送つて來て、路傍の石を指して云ふには、三界唯心と云ふが、此の石汝の心内にありや、果た心外にありやと問うた。眼心内にありと答へた。さうすると琛更に云ふ、御苦勞千萬、重い石を持つて行脚せらるゝかと。眼一言も之に答ふる事能はず、由て遂に止まつて之を師としたといふ事である。

【公案】有時齋前に僧が法眼の處へ上參して來た。法眼手を以て簾を指すと、二人の僧が立つて行つて、其の指された簾を捲き擧げた。さうすると法眼が批評し

て云ふ、一は得、一は失なりと。

【無門曰】且く道へ、是れ誰れが得で、誰れが失であるかを。若し此の事についてよく辨別し得るだけの一隻眼を有するならば、清涼國師が敗闕(大敗北)の處を知ることが出來るであらう。然し只だ抽象的なる得失といふ事の上にて商量してはいけない。

【頌】簾を捲き揚げた(一切の煩惱の障礙を取り去つた)ならば、太空に徹するわけである(虚靈不昧)。然し只だ太空といふ事だけでは、未だ猶ほ吾が(禪)宗の本旨には合はない。更に又總てを太空より棄て去つて、綿々密々風をも通さない様にするが、一層よいわけである。

【解釋】法眼が手を以て簾を指したから、起つて其の簾を捲き揚げた、此れは普通の事で、其處に法眼の意旨が何んであつたかなど忖度する必要はない。(所謂禪的生活に於ては必要な事であるかも知れぬが、其れは前からも斷つて置いた如くに、我等には必要がない事である)。只だ茲の問題は、偶然に二僧が同じ事をやつたに就て、法眼が一得一失と批評したから、誰れが得か、誰が失かと、判別せなくてはなら

なくなつたのである。而て此の問題にするときは、一一や三一と類似のものと見てよいので、特に此の事に就ても亦論せない積りである、既に一一の所には、臨濟の主賓歷然の批評を參考として擧げて置いた。假令へば自分が平生親しく接して居る生徒が、試驗に同じ答案を出したとする、又は自分の小兒等が自分の命令を受けて、小兒がよくやる通りに、競爭して同じ事を爲たとする。其の場合、外面的にはよし同じ點數を與へる、又同じ御ほうびを與へるにしても、其間の得失優劣を見分け得ない樣な人ならば、師たるの資格、親たるの親切は無いものといはねばならぬ。それで玆の問題も、只だ此れだけの事である。それで無門は、此の公案を考へるに當つて、切忌向得失裏商量と、親切に指摘したのである。然らば只だそれだけでよいか、然しそれだけでは、未だ一隻眼の著得にはなるまい、未だ清涼國師敗闕の處が見分けられまい。卽ち公案としての終局問題は、外形何等の差異のない所に、「一得一失」と差異を分つた清涼國師の批判力の上に落在せなければならぬ。換言すれば、其の力を自得することに於て、國師敗闕の處が又明了に出て來るのである。

是非、善惡或は得失は、思考的なる我等の働きの最初の岐路であり、又終局の攝所である、よしあしの對立的範疇を有しなくては、人も下等動物と同樣に、只だ自然的生活を營むのみのものとなる。然らば斯る批判的判定は、果して如何にして爲さるゝか、其の終局標準は何か、之れが規範科學と稱せらるゝ、種類の學問が根本問題とする所であり、又現時哲學の復興を唱へる人々は此れを以て哲學特有の對象であると考へて居る所のものである。然し之れを經驗的心理學的に考へて見ると、我等が物を批判する其の始めは、單に主觀的に氣に入る、或は入らぬと云ふ事より外にない。然るに斯る主觀的の原理は、總て執着の本である、迷ひの基礎である、卽ち斯る範圍に於ては、よし他人の爲めを計るも、小は家族の爲め、大は國家或は全人類の爲めに計るも、其は未だ主觀的たるを免れないものである。然も猶ほ一層進んで、其の目的計畫が主觀的たることを知り、却て此等を否定し去つて、所謂空を取るとするも、若し文字通りの空を取るなれば、其は畢竟判斷中止であつて、不可能の事である、卽ち人たることを止める事である、從て空を取るといふ事は、一の空に着することである。故に太空猶未合吾宗といふのである。然らば如何、我等は畢竟斯る主觀的たることを如何にしても免れることが出來ないのか。否な既に日常

の經驗の力により、卽ち絕えざる否定の媒介によりて、我等に實現する所のものを考へて見よ、然るときには經驗によつて生ずるものにあらずして、經驗によつて明かになつて來る或者の存在を認めなくてはならぬであらう、而て其は最早主觀的のものではない。此のことは旣に前にも度々引用した事のある、去來現佛佛佛相念の世界である、觀念の世界である、純論理的のもの、自分は此を一切の知識及び行爲の組織化であると名けて居る。組織の完成せられたるもの、之れ卽ち綿々密々不通風の有樣でなくてはならぬ、此を此とし、彼を彼とする、必然的のもので、何等の可能性卽ち不純要素のない、卽ち蟻一匹出入しうる隙間のないものである。然し此れは又悟るの悟らないといふ如き問題ではなくして、敎師は敎師、親は親、其他各の範圍に於て、人格が人格としての働きを實現して居るならば、同時に其れをも實現して居る所の者である。淸涼國師が、二僧が同樣の行爲をしたのを批判した力は、又此れに外ならぬ。卽ち此の力を認むる事は、得失裏を離れた得失である。故によく考へて見れば、淸涼國師も等しく得失の批判を下したのであるが故に、其は形式的には主觀的の批判と同樣である、卽ち國師も等しく是非海裏の古狸奴である、卽ち敗闕の處である。然し此の力は、外的に同樣の事さへすれば滿足して居る如き、條件附きの主觀的批判力と混同してはならぬ。斯る場合の「敗闕」の語は、例の禪的曲論 Paradox であつて、一面からは文字通りに解すべく、同時に他面には、大なる力のあるものとして賞揚したものと、解せらるべきである。

二七 不是心佛

南泉和尚、因僧問云、還有不與人說底法麼、泉云、有、僧云、如何是不與人說底法、泉云、不是心、不是佛、不是物、

無門曰、南泉被者一問、直得揣盡家私、郞當不少。

頌曰

叮嚀損君德　無言眞有功
任從滄海變　終不爲君通

【公案】有時僧が南泉に問うて云ふ、人の爲めに說かざる底の法があるかと。(二重の否定に注意すべし)。南泉有りと答ふ。僧重ねて問ふ、然らば人の爲めに說かざる底の法とは何で御座るか。南泉答ふ、是れ心にあらず、是れ佛にあらず、是れ物にあらずと。(卽心卽佛、是心是佛といふのが禪宗の普通の答へであることを注意すべきである)。

【說明及參考】南泉の事は前既に幾度も出た事である。南泉常に此の三句を道ふのであるが、『碧巖』に出て居るものが少し込み入つてゐて、却て面白いかも知れぬ。

擧、南泉參百丈涅槃和尙、丈問、從上諸聖、還有不爲人說底法麼、泉云、有、丈云、作麼生是不爲人說底法、泉云、不是心不是佛不是物、丈云、說了也、泉云、某甲只恁麼、和尙作麼生、丈云、我又不是大善知識、爭知有說不說、泉云、某甲不會、丈云、我太殺爲儞說了也、

此の公案に對して例の雪竇の頌は次の如し。

祖佛從來不爲人、衲僧今古競頭走、明鏡當臺列像殊、一一面南看北斗、斗柄垂無處討、拈得鼻孔失却口、

此の頌の意味の大略は斯うである。釋迦老子山を出でゝ四十九年、未だ曾て人の爲めに說かず。一々の萬物、皆な己が眞を有し、己が爲すべきことを爲して居る、何ぞ人の爲めに說かんやである。それに今古の立派な御僧さん達、やれ佛だ、やれ悟りだなどゝ頭を振立て爭て御座るが、何の事じや。明鏡が臺にあつて、それに映じた列像は皆な其れ〳〵に違つて居る(玆には亦南泉と百丈との問ふ所答ふる所が相違して、然も皆な眞なるを表す)。そして古今の列聖は皆な(玆では南泉と百丈)南面して北斗を看て居るぞ。北斗の柄は本よりある所にあつて、ぶらりと下つて居る。どこをどうして尋ぬべきであるか。全體の働きを看なければ、鼻孔を握み得ても、口を失ひ、口を握むと鼻の孔が無くなる。總て抽象的に見てゐては、一方を捕へて他方を失却する。

此の話は又趙州と南泉の間にも起つて居る(南泉は百丈に參ずる迄に、旣に馬祖にも見えた事がある)。それは斯樣である。南泉有時云ふ、—

江西馬祖說、卽心卽佛、(三〇及び三三を見よ)王老師不恁麼道、不是心不是佛、不是物、恁麼道、還有過麼、趙州禮拜而出、時有一僧、隨問趙州云、上座禮拜了便出、意作麼生、趙

州云、汝却問取和尙、僧上問曰、適來諗上座（趙州を云ふ）意作麽生、師（南泉）云、他却得老僧意旨、

【無門曰】南泉が此の一問を被つて、直ちに自分の家財を蕩盡してしまつた、まことに郎當不少だ。郎當不少とは無益の費えの甚だしいといふ事で、家事不取締といふ意である。

【頌】餘りに親切丁寧すぎるは、却て君が德を損害する（人は各其の分がある、人に敎へるなど〻思うたら間違ひ、從て餘計の干渉をするものは、却て自分の德を損害するものである、―『人格の力』參照）。無言眞に功ありである。滄海變じて田となり、山は變じて海となる時が來ても、彼是れ言句で道うてゐては、終に君が爲めに通せず、卽ち何にもなつたことじやない。

【解釋】旣に二四の解釋にも述べて置いた事であるが、我等が此の公案に對しては、只だウイリアム・ゼームスが、彼の『眞理論』に言うた、「懷疑論は、若し懷疑が正しいのならば、懷疑論其れ自らが自己に矛盾せるものであるといふ如き、古き論理で壞れるものでない」との適切に句を以てするであらう。懷疑論は從上の獨斷論の否定として、更に大なる意義を有つて居る、而て以上我等は否定の働きに就て、旣に其の若干を論じた積りである。是心是佛の本體は、不是心不是佛を働きとする、此の對立の狀態が、南泉と百丈、又南泉と趙州との問答によく表はれて居る。（此は又三〇及び三三をも見るべし）。若し抽象的の言說で道うてゐたならば、いかにも海は山となり、山は海となつても、叶はぬことである。卽ち人の爲めに說かざるの法とは、南泉の云うた如くに、有り有り而も有る、卽ちそれは前則にも說いた如く、經驗によつて明かになる、卽ち我等各個の上に實現する所のものに外ならぬ。而て此の働きの實現は否定の媒介による。南泉は其の否定の働きを、不是心不是佛不是物の三つにして說いたので、（此の三に就ては旣に序文に說明して置いた）如何にも丁寧である。無門の評唱は、只だ眞正面に其の丁寧なる所以を揚げたものたるに過ぎない。

二八　久響龍潭

龍潭、因德山請益抵夜、潭云、夜深、子何不下去、山遂珍重、揭簾而出、見外面黑、却回云、外面黑、潭乃點紙燭度與、山擬接、潭便吹滅、山於此忽然有省、便作禮、潭云、子見箇甚麼道理、山云、某甲從今日去、不疑天下老和尚舌頭也、至明日、龍潭陞堂云、可中有箇漢、牙如劍樹、口似血盆、一棒打不回頭、他時異日、向孤峰頂上立君道在、山遂取疏抄於法堂前、將一炬火提起云、窮諸玄辯、若一毫致於太虛、竭世樞機、似一滴投於巨壑、將疏抄便燒、於是禮辭、

無門曰、德山未出關時、心憤憤、口悱悱、得得來南方、要滅却教外別傳之旨、及到澧州路上、問婆子買點心、婆云、大德車子內、是甚麼文字、山云、金剛經抄疏、婆云、只如經中道、過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得、大德要點那箇心、德山被者一問、直得口似匾擔、然雖如是、未肯向婆子句下死却、遂問婆子、近處有甚麼宗師、婆云、五里外有龍潭和尚、及到龍潭、納盡敗闕、可謂是前言不應後語、龍潭大似憐兒不覺醜、見他有些子火種、郎忙將惡水驀頭一澆澆殺、冷地看來、一場好笑、

頌曰

聞名不如見面、見面不如聞名、
雖然救得鼻孔、爭奈瞎却眼睛、

【說明】德山の事は、既に一三に述べて置いたが、今は彼が悟つて禪の大宗師となつた因緣其のものが、公案になされて居るのである。禪宗から他宗へ對しては、斯るものを必要とするかも知れぬが、我等から見ると、此の公案は一向に面白くない。無門の云ふ如く、冷地に看來れば一場の御笑ひ草である。それはどうでもよしとして、龍潭とは豐州龍潭崇信禪師といふ人で、其の人の法系に就ては、種々異說があ

るようであるが、そんな事は今關係がない。又此の公案は、無門の評唱を先に讀んでから、本文へ還るべきである。寧ろ評唱の主文は、及到龍潭、納盡敗闕、可謂云々より以下にあるのである。然も此れだけでは、題の久響龍潭の意が見えず、同時に頌の意味が又十分に分らないのであるから、茲では先づ『碧巖』第四則德山潙山兩作家相見の場合に就て、圜悟の説明する所によつて補ひ置くであらう。

德山は西蜀の人である、始めは律藏や三論や法相を研究してゐた人であつて、禪の事は全く知らなかつた、常に好んで『金剛經』を講義してゐたので、人からは周金剛と呼ばれた、周とは彼の姓である。丁度其時節に、南方では禪宗が大流行で、直指人心、見性成佛などゝ説いて居る、之がどうも德山の氣に入らぬのである。即ち思ふ、『金剛經』の金剛喩定後得智の中には、千劫學佛威儀、萬劫學佛細行、然後成佛とあるのに、何ん事ぞや南方の魔子が、即心是佛と説くなどとは、彼等は佛教の敵である、我彼等を退治し、以て佛恩に報ぜんと。先づ斯る大覺悟で『金剛經抄疏』(自分の著す所か)を車子(負ひびつ)の内へ入れて、南方へ行脚に出掛けたのである。澧州迄行つた時に、路傍の茶店に憩ひ、店にある油糍(團子の油揚げ)を買うて喰はんとし、其の店番の老婆に點心を買はんと云うた、(點心とは轉心とも云ふ、點茶といふも同じ事ならん、一寸間食して、心の滿足を得る事である)。すると其老婆のやつ、中々喰へない奴で(其頃老婆で中々禪を學んだ者が多かつた、三一を見よ)何に點心を買ひたいとおつしやるのか、先づ一體貴僧は何を負うて御出でかと問うた。德山がこれは金剛經の抄疏だと答へると、其の老婆は更に云ふ、私に一問あり、貴僧若し其れに御答へなされたなら、點心を賣つて上げますが、御答へが出來なければ、御賣り申す事は出來ぬ、他で御求めなさいと。德山は此の婆子、何事を云ふかと思ひながらも、何事でも御問ひなされと答へた。すると婆子が云ふ、『金剛經』の中には、過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得とあるが、既に不可得の心の上へ、點心を買ふと云はれるが、何をどう點ずるのであるかと。流石の德山も此の一問に出逢うて、最早何とも答へが出來ない、直得口似匾擔で、口への字なりに結んだ態である(匾擔はにない棒、荷をかづくさへの字なりになるなり、日本で云へば、開いた口が塞がらぬ事なり)。然し流石の德山、其の老婆の句下に死却せずして、活路を求めるだけの力は十分あつた。茶店の老婆さへ斯の如し、此の近傍には、必ず立派な禪僧が居るに相違

ないと思ひ(此の際尙ほ彼には、若し得るならば其の禪僧をやりつけんとの餘焰は殘り居るなるべし)、此の近いあたりに、如何なる宗師があるかと問うた。それで老婆は親切に、五里外に龍潭といふ大作家の居ることを敎へたので、德山は直ちに其の龍潭を尋ねて行つたのである。德山門へ入ると、いきなり、久響龍潭、及乎到來潭又不見龍又不現、とやつた。龍潭和尙屛風の後に身を退いて云ふ、汝親しく龍潭に到れりと。それで德山ともかく一應の挨拶をして、退いて休息し、其の夜入室したのである。それからが公案の本文である。

【公案】 德山夜になつて入室して、色々問尋した(德山は所謂學者であるから、さう端的には往かぬ、故に請益である)、而て夜も大分おそくなつた。それで潭が云ふには、大分深けて來た、もう御下りなさいと。山珍重し(一應の禮儀を盡すことなり)簾を揭げて外へ出た所が、外面甚だ暗いので、返つて云ふには、外面が暗くて、とても步行が出來ぬと。すると潭が紙燭を點じてやる、而て山が正に受取らんとする其の機間に、潭はそれを吹き消した。山はそれで忽然として悟つたのである。——何を悟つたのであらうか、そんな事は今判りこはない。然し旣に婆子にはやられ、今又龍潭に接して色々聽きもした、而て外へ出んとする、外面暗黑なるのみならず、心も亦暗黑である、波瀾百出、自ら收集することが出來ない狀態である。「見外面黑、却回云、外面黑」何んと面白い句ではないか。此の心理狀態を捕へた所に、龍潭の非凡な力を見なければならぬ。德山與へられる紙燭をたよりで、外へ出でんとする、卽ち彼は更に猶ほ外物に憑つて、自分の處置を求めんとしたのを、潭此れをも亦吹滅した、德山はもう自己に返照せなくてはならなくなつた。果して彼れには心眼が開けた、もう外面も黑くなくなつた。此の機用は二三と等しきものあるを知るべきである。——そこで山は禮を作したものであるから、潭云ふ子何の道理を見たのか。山答へて云ふ、從來禪宗の直指人心、見性成佛、には疑を有つてゐたが、某し今日以後は、もう天下老和尙共の舌頭(敎法)に就ては、何等の疑、をも有たぬと。(去の字强意のみ)。明日になつて、龍潭陞堂して云ふに、此の內に一人の立派な男が居る、牙は劍を植ゑたが如く、口は血盆に似た猛獸のやうな漢である、中々棒で打つた所が、頭を回らす樣なやつぢやない。後來孤峯頂上にあつて、必ず君が道を立てるであらうと。(君道といへば、禪道といふ一般の事になる、然るに他の本には吾道とある)。そこで

德山は、自分の大事にしてゐた金剛經抄疏を持ち出し、法堂の前で一炬火を取り、それを差し揚げて云ふ、深奥なる議論を色々と十分に窮めた所が畢竟するに一本の毛を太虛に致した樣なものであり、此の世間の樞機とせらるゝ所のものを究め竭した所が、一滴の水を大きな谷に投じた樣なものである。畢竟何にもなつた事ではないと。斯く云ひて、其の抄疏を火いてしまつて、拜禮して去つた（直ちに此處を辭し去つたのではない）。

【無門曰】德山未だ關を出でざる時は、大層な勢ひで、心憤憤として大いに慷慨し、口悱悱として、大いに禪を罵り、敎外別傳の宗旨を滅してやる積りで出て來た。處が婆子の一問に答へる事が出來なかつたので、大に閉口した。然し其れで終つて了はなかつたのは流石に偉い。龍潭に到つて大事究明、前の敗闕を納め盡した（總計算をした）。そして抄疏を燒いて、大した事を云うたが、如何にも前言（卽ち敎外別傳の宗旨を滅却せんと云うた事）或は潭又不見、龍又不現の語を云ふと見ても差支なし）とは相應せない事である。それで龍潭はと見れば、恰も下賤の人が、自分の兒を憐んで、自分の醜を丸出しにする樣な調子である。德山に少しの火種のあるのを見て、郎忙に（あはたゞしく）惡水を持つて來て、頭からおつかぶせて、其の火種を消してしまつた。よく冷靜に看來れば、一場の御茶番狂言である。

【頌】名許り聞いて居るより、實際其の人に逢うて見なければならぬ、卽ちどれだけの力を有するか見別けもつかず、見別けてももらへない、然し面接し見ると、人は人である、別な事はない、何んだつまらぬ、名だけ聽いてゐたのがましぢや。（此れは德山が龍潭に見えた時の、始めての挨拶の語から出たものである）。然も名と其の實とは大切なる要素で、此れあるが爲めに、其處に第三の「人格の力」が脉々として通ずるのである。それで德山は遂に龍潭によつて覺りの眼を開いた。覺を開いた卽ち鼻の孔を救ひ得たが、いかんせん眼睛（眼の球）を瞎却（盲にすること）してしまつた、卽ち德山が從前學習した一切の方便を失うてしまつた。

【解釋】此の公案は、前既に述べた如く、我等から見ると、別に面白いものではない、其の上無門の評唱も頌も、特別よく出來たとも思はれない。唯だ此の頌を本文に關係せしめて見る、卽ち德山と龍潭との間の關係として見るときに、多少意味が出て來るだけである。聞名不知見面、見面不如聞名とは、此れ何人も實際經驗する所

であらう。其の人の名聲や、又著作物などを見て考へて居ると、隨分考へ違ひをして居ることがある。現に自分などは、肥滿した、ゆつたりした人の樣に思うてゐたが、案外であつたと、或る學生が云うたのを聽いたことがある。若し其の名其の著作のみでよいものとするならば、面接する必要はないが、然し唯だそれだけならば、著作を讀めばよし、講義は蓄音機だけで結構である。然し其れでは實際何等の力とはならぬ、何となれば、如何に讀書し如何に考へても、其は皆な自分勝手な主觀的解釋に終るからである。其の力を知るは實際直接に其の人に接しなければならぬ。然も接して見ると、直接に見得られる人は、經驗的の人である、唯の人である、別に後光も光つてはゐないのであるから、何んぢや、こんな人であるのかといふ輕蔑心も起る。故に面を見るよりは、只だ其の名其の著作を見て居るに如かずである。然し此の場合に起る輕蔑心を輕視してはならぬ、玆に第一の否定が働いて、主觀的の憶見が脫却せしめられる（我も人なり彼も人なり）大切な點があるのである。然も此の輕蔑心から再び自己へ還却返照せしめられた所に、若し其の人が眞に平凡人であり、何等の力もなかつたならば、再び主觀に落在するであらうが、―其處に龍潭の機用を見なければならぬ、―若し何等かの力ある人なるならんには、第二の否定が働いて、眞に主觀が脫却せしめられる。其處に我等は人格の力なるものを認めなければならぬが、其の人格の力は、余が『人格の力』で表はさんと努めた所であり、又斯く人格が三位一體たる所（他の人格の內にあつて人格たる所の法としての人格と、經驗的なる私人と、靈或は力としての人格）は、余が『自我論』『人格の三位一體』の章に論じて置いた事であるから、就て見られん事を願ふ。此の無門の頌も、傳來の禪宗の解釋では、色々に當て箝めて見られて居るようであるが、余にすれば、斯く余の如く見るのが始めて親しといふべきであると思ふ。即ち等しく此の關係が、人の爲めに說かざる底の法であり、又清凉國師が同じ事を爲した二僧の優劣得失を定め得た所のもの、竟畢理法の認得を意味したものに外ならない。

二九　非風非幡

六祖、因風颺刹幡、有二僧對論、一云幡動、一云風動、往復曾未契理、祖

云、不是風動、不是幡動、仁者心動、二僧悚然。

無門曰、不是風動、不是幡動、不是心動、甚處見祖師、若向者裏見得親切、方知二僧買鐵得金、師祖忍俊不禁一場漏逗、

頌曰

風幡心動　一狀領過　只知開口　不覺話墮

【説明】六祖の事は既に二三に述べて置いた、而て此話しは、慧能大師が弘忍を去つて南海に到り、印宗法師の涅槃經の講議を聽いてゐた時の事であるそうな。而て此の事ありてより、印宗が却て慧能に師事し、慧能は玆にて剃髮することになるのである。

【公案】刹幡とは、寺院にて竿の上へ布帛を掲げ、説法のある印しとするものを云ふ。六祖が南海印宗の處にゐた時に、二僧が刹幡の風に颺さるゝを見て議論をしてゐた。一人の僧は云ふ、幡が動くのだ、他の一人の僧は云ふ、否な風が動くのだ。斯く議論をしてゐたが、何れも一理あり、又一理なしで、一向十分なる理に契はない。

それで六祖が出て行つて云ふ、是れ風の動くにあらず、是れ幡の動くにあらず、仁者（諸君）の心が動くのだと。それで二僧は心に怖を感じ悚然とした。

【無門曰】是れ風の動くのでない、幡の動くのでもない、——更にもう一つ附けて、——是れ心の動くのでもない。然らば六祖の意何れにあるか。若しよく、此の點を見極めて親切ならば、二僧は鉄を買うて、却て金を得たものであり、六祖が二僧の爭を忍ぶことが出來ずして、飛び出して「仁者心動」とやつた事は、（忍俊とは機鋒の鋭きことを云ふ）內所事、密事の漏洩に過ぎない。（漏逗とは漏は泄、逗は暫留で、秘密を漏しと他人に告げることを云ふ。玆には自己の利害を忘れた、六祖の婆心を云ふのである。老倒、郞當と同じ事に見て、澁滯して用を爲さぬこと、老いぼれと解するものあれども惡し）。

【頌】風幡心の三者が皆な動き出した、皆な一つだ。六祖が仁者心動くなどと、口を開いたが、其んな話墮（云ひ誤り）をしてゐて、其れに御氣が附かれない。——者箇六祖既に氣附けるにや、氣附かざるにや、此の事も又考ふべきであらう。

【參考】（一）。『大乘起信論』に水波の比喩が二ヶ所にも出て居るのであるが、若し

水と波とを抽象的に兩つのものとして、その抽象に捕へられてゐたならば、其に眞如縁起の眞意は得られないであらう。とにかく其の水波の喩は次の如し。

如大海水因風波動、水相風相、不相捨離、而水非動性、若風止滅、動相則滅、濕性不壞故、如是衆生自性清淨心、因無明風動、心與無明倶無形相、不相捨離、而心非動性、若無明滅、相續則滅、智性不壞故、

答曰、所言滅者、唯心相滅、非心體滅、如風依水而有動相、若水滅者、則風相斷絕、無所依止、以水不滅、風相相續、唯風滅故、動相隨滅、非是水滅、無明亦爾、依心體而動、若心體滅者、則衆生斷絕、無所依止、以體不滅、心得相續、唯癡滅故、心相隨滅、非心智滅、

(二)。王陽明は彼の所論の前後をよく考へて見ると、決して主觀的の唯心論者ではない。大體東洋の思想には、親鸞の然末代道俗、近世宗師、沈自性唯心、貶淨土眞證、迷定散自心、昏金剛眞信と云うた樣なのが多い。卽ち議論となると、多く主觀的唯心論に陷つて居るのである。陽明の論證の如きは、主觀的唯心論の最も巧みなるものゝ一と云はねばならぬ。『傳習錄』卷三

先生遊南鎭、一友指巖中華樹問曰、天下無心外之物、如此華樹、在深山中、自開自落、於我心亦何相關、先生曰、爾未看此華時、此華與汝心同歸於寂、爾來看此華時、則此華顏色一時明白起來、便知此華不在爾的心外、

讀者宜敷斯る主觀的唯心論の那邊に論理的缺陷が存在するかを考へて見るべきである(『認識論』一二二頁)。

【解釋】　幡もと靜、風動くによつて動かさる、故に風の動である。然れども、風もと見えず、風の動は幡の動によつて認識せらる、故に幡の動である。論理學者は茲に實理由と認識理由とを區別して、それに依つて能所の關係を立てようとするのであるが、本來能所關係に於て、兩者の內の何れの一を以て能態となし、何れの一を以て所態とするかは、全く或る一定條件によるものたるに過ぎぬ。天が動くのか地が動くのか、これは曆を作製することの上にて、簡便といふ事から、地が動くと定められるのであつて、絕對的に定められる事項ではない。其故に近頃物理學の範圍に於ても「相對性の原理」といふ六ケしい事が出て來て居るのである。その問題はともかくもとして、斯る能所の爭ひは、主觀的唯心論で結着せしめらるべきものである、卽ち三界唯心、心外無別法で、仁者心動とやれば、能所を定めるとは心の抽象に

よるものと、先づ結着が附くのである。再言して見よう。甲者の動くことを定めるものは、乙者を靜止すと定めるからによる、若し甲者を不動と定めるならば、乙者が動いて居るのでなければならぬ。然らば甲と乙と、何れが眞に動いて居るのかを定めんと欲すれば、更に不動と考へられる第三の丙者を持ち出さなくてはならぬ。然るに其の丙者の不動なるは、何によつて定めらるゝか、斯くて無限に其の標準を立てなくてはならぬとするときは、同時に我等は又云ふ事が出來る、是れ甲の動にあらず乙の動にあらず、丙の動にあらずと。斯くて風幡心動一狀領過—卽ち不是風動、不是幡動、不是心動である。正に斯くの如きの時、主觀的の唯心論が果して何の役に立つか、六祖の答へを直接に解すれば、六祖口を開いて眞に話墮を覺らすと云ふべきである。然し六祖の仁者心動といひて、二僧をして悚然たらしめし所以のものは、斯る單なる主觀的唯心論の、所謂論議ではなくして、一切の條件を自己に攝することに由て、主觀性を離脫し、風幡の動に隨つて、自己の本性を認得せしむる働きに外ならない。若し此の働きを認得し得たならば、實際此の二僧は買鐵得金に相違ない、否な二僧と言うて他人の事ではなく、自己自身の事であらう。(斯くは解釋するもの〻、六祖時代には、或は單に主觀的唯心論で滿足してゐたものとするのが、歷史的には正當であるかも知れぬ)。

三〇　卽心卽佛

馬祖、因、大梅問、如何是佛、祖云、卽心卽佛、

無門曰、若能直下領略得去、著佛衣、喫佛飯、說佛話、行佛行、卽是佛也、然雖如是、大梅引多少人、錯認定盤星、爭知道、說箇佛字三日漱口、若是箇漢、見說卽心是佛、掩耳便走、

頌曰

青天白日　切忌尋覓　更問如何　抱贓叫屈

【說明】馬祖とは既に再三出た所の馬大師、六祖慧能大鑒の法孫、江西の寶峯大寂馬祖道一の事で、天王道悟、南泉普願、百丈大智等傑出するもの十二皆な其の門に出

づ。又大梅とは明州大梅山法常禪師をいふのである。此の人並に此の則の事に就ては、少し明了にして置くのが必要であるから、次に大略を記るす。因に云ふ、卽心卽是佛は只だ馬祖のみではなく、古來何れの師家もよく云ふ事で、禪宗の本旨である。又此の則に就ては、三三をも併せ視るべし。

大梅始めて馬祖大寂に參じ、如何か是れ佛と問ふ、大寂答ふ、卽心卽佛と、大梅言下に大悟し、其れ以後は大梅山鄞縣南七十里、梅子眞が舊隱に隱れて出でず。後或る僧に見出され、色々世に出で來ることを勸められたが、猶ほ出ない、其の時の偈に云ふ、摧殘枯木倚寒林、幾度逢春不變心、樵客遇之猶不顧、郢人那得苦追尋。馬祖が此の話を聽いて、一僧をして往て問はしめた。貴僧馬師に見えて、何ものを得てか此の山に住すると。大梅答へて云ふ、馬師我に向つて卽心卽佛と道うた、故に我此の裏にあつて住すと。僧云ふ馬師近頃の敎法又別なり。梅云ふ、如何か別なる。僧云ふ、馬師近日非心非佛と說くと。大梅云ふ、這老漢惑亂人未有了日、任他非心非佛、我只管卽心卽佛と、其僧還て此の話を大寂にすると、大寂云ふ、大衆よ、梅子熟せりと。——

卽心卽佛か非心非佛か、それはどうでもよい、乃至乾屎橛でも、指一本でもよい、一生愛用不盡底の努力に實現する所のもの、卽ち梅子熟せりと、馬祖の賞揚する所のものであると知らなくてはならぬ。然も强ひていへば、卽心卽佛は眞正面の本來の面目なり、非心非佛は其の働きの上の事のみ。卽心卽佛も、若し抽象的に取るならば其儘野狐であらう、卽ち主觀的唯心論に墮在して、出路が無くなる。無門の評唱を看よ。

【無門曰】卽心卽佛が直下に了會せられ、其が我がものとなるなれば、佛衣をつけ、佛飯を食ひ、佛話を說き、佛行を行ふ、卽ち是れ佛である。蓋し佛衣とは、袈裟を云ふのではない、抹香臭いことを云ふのが佛話でなく、苦行し經典を讀むのが佛行でない。卽心卽佛、盡大地一切のもの、皆佛であり、日常の飮食送便皆な佛行である。然るに大梅が馬師近日何事を說くとも、非心非佛と說くと雖、吾れには一向頓着なし、吾れは只管ら卽心卽佛ぢやなどゝ云ふ所は、多少の人をして、錯て抽象に陷らしめる。若し斯く佛衣佛飯云々等が、日常の事以外にあるものなりなどゝ考へ、佛は理想であるとか、佛は座禪して始めて知るべきものだなど云へば、佛の字を云ふとも、いやな事だ、三日三夜も口を漱ぐといふものがあるではないか。斯る人ならば、卽

心即佛など云ふを聽いたら、耳を掩うて逃げ去るであらう。――此く云ふは、唯だ抽象的に取ることを戒めたるのみの事である。認定盤星とは、其の當時の流行語で、守株とか、舟に刻して墮劍を求むとか云ふと同意である、定盤とは秤器の事で、星とは目盛の印の事である。秤で物を計量すれば、物の重量に從つて其の印は變化する。然るに目盛を定めて置ては、物を量ることが出來ない。即ち抽象に墮して、融通のきかない事を云ふのである、

【頌】即心即佛これ明々白々、晴天白日、最早何の尋覓すべくもあらず。然るに抽象に迷ふ人は、やれ佛がどうの、悟がどうのと尋ね廻て居るのである。此の如く他に求め、抽象的に佛を求めるならば、即心即佛も又大間違ひである。小人玉を抱いて罪あり、盜んだ贓物をしつかり抱き込んでゐながら、どうか御免くださいといふやうなものである。贓物は吐き出しておしまひなさい。きれいさつぱり、青天白日の身となれ、それが即心即佛である。

【解釋】別に解釋を要せず。

【參考】臨濟慧照禪師の說法に云ふ、――

……如山僧指示人處、祇要儞不受人惑、要用便用、更莫遲疑、如今學者不得、病在甚處、病在不自信處、儞若自信不及、即忙忙地徇一切境轉、被他萬境回換、不得自由、儞若能歇得念々馳求心、便與祖佛不別、儞欲得識祖佛麼、祇儞面前聽法底是、學人信不及便向外馳求、設求得者、皆是文字勝相、終不得他活祖意、莫錯諸禪德、此時不遇萬劫千生、輪回三界、徇好境攝去、驢牛肚裡生、道流約山僧見處、與釋迦不別、今日多般用處、欠少什麼、六道神光未曾間歇、若能如是見得、祇是一生無事人、……儞要與祖佛不別、但莫外求、儞一念心上清淨光、是儞屋裡法身佛、儞一念心上無分別光、是儞屋裡報身佛、儞一念心上無差別光、是儞屋裡化身佛、此三種身是儞即今目前聽法底人、祇爲不向外馳求、有此功用、……

……是這箇解說法聽法、若如是見得、便與祖佛不別、但一切時中、更莫間斷、觸目皆是、……一心既無、隨處解脫、山僧與麼說、意在什麼處、祇爲道流一切馳求心不能歇、上他古人機境、……求心歇處即無事、……

三一　趙州勘婆

趙州、因僧問婆子、臺山路向甚處去、婆云、驀直去、僧纔行三五步、婆云、好箇師僧、又恁麼去、後有僧擧似州、州云、待我去與儞勘過這婆子、明日便去亦如是問、婆亦如是答、州歸謂衆曰、臺山婆子、我與儞勘破了也、

無門曰、婆子只解坐籌帷幄、要且著賊不知、趙州老人、善用偸營劫塞之機、又且無大人相、檢點將來、二倶有過、且道、那裏是趙州勘破婆子處、

頌曰

問既一般　答亦相似　飯裏有砂　泥中有刺

【公案】五臺山は、文殊の淨土としてあつて、補陀洛山の觀音と並稱せられて居る、有名な靈場である。其處へ參詣する道傍に茶屋があつて婆さんが店番をしてゐる。さて臺山參詣の僧が其處を通つて、臺山へ行く道はどの方かと尋ねると、其の婆さんは眞直ぐに御出でなさいと云ふ。僧何の氣なしに、敎へられた通りに行くこと三五步すると、其の老婆背後から、よい御坊さん、又恁麼にして去る、(どこへ何にしに行くのか、馬鹿坊主共ヂャ)と云ふ。幾度も〳〵、多くの坊主共が、皆な此の手でやられる。それで一僧が、此の話を趙州にすると、趙州が云ふには、待て、此の老婆どの位の力があるか、我汝等が爲めに見定めてやらうと。そこで明日になり、趙州が其の老婆の所へ行つて、更に同じ問を出すと、老婆亦同じ答へをなし、同じ事を云ふ。それで趙州歸り來て、衆に向て云ふ、我汝等が爲めに、彼の老婆の力を勘破し了れりと。

【無門曰】茶店の老婆、只だゐながらにして籌を帷幄にめぐらす力はあるが、趙州を通常の坊主と間違へて、同じ樣な答をするだけが、まだ〳〵足らぬ所である、卽ち賊を著けて知らずである。趙州老人は、よく堂々と張つてある營を偸み塞(寨なり)を劫かすだけの力はあるが、いかにも大人氣ないやり方といはねばならぬ。よく此邊の事をしらべてかゝると(檢點將來)兩者倶に過ち有りといふべしである。しかしともかく、趙州が老婆を勘破したといふ處が、どこであるかを道うて見よ。

【頌】問ふ事も一つで、それに對する答も相似て居る。　形式外形が一つであるとて、其の內容が同じであると見てはならぬ、卽ち飯の中にも砂があり、泥の內にも刺があるから、用心せんければならぬ。

【解釋】此の公案も亦無門の頌から見なくてはならぬ、卽ち前から絕えず述べて來、又特に二六に說明した通りに、具體性の問題である。　更に換言すれば、抽象的知識の上から云ふならば、問も同じ答へも同じであるならば、同價値のものと見なければならぬが、實現する力、卽ち善く營を偸み塞を劫かすの機を用ゐる事の出來る內容の上から云ふならば、其處に全く相違した點のあることを認めなくてはならぬ。　嘗て面白い話がある。　某大官が地方の巡視に出掛けた、各縣の知事が先導で、方々を御案內する。　所が其の大官先生、いつでも知事の知りそうもないような事を尋ねる、知事恐る〳〵知らざる旨を答へると、知事とは、事を知る」ではないか、其れに知らぬとは何事じやと、一本參るのが奧の手であつた。　老婆の力は、此の大官位な所である。　竝の坊主と趙州老作家とを同一に見る樣な力では、まだ〳〵駄目である、此れ趙州が勘破了也といへる所である。　而もぢや、趙州は婆子の一の手を旣に聽いてから出掛けたのぢや、云はゞ先方がどう云ふ陣法を用ゐ、どれだけの兵力で、どういふ武器を用意してゐるか等を、十分知つてから、其れに向うたものである、故に大人の相なしである。　勘破了也と得意がつた所で、未だ以て過ちなしとなすことは出來ない。　先方の出樣によつては却て敗北せなければならぬ事は定まつて居るのである。

　上杉謙信武田信玄と幾度も川中島で對戰した、而て其の最後の場合の如きは、兩者共に、最も拙策を行うたといふことである。　之れ兩者の名將である所以である、若し普通或は普通以上の上策を用ゐたならば、相互によく知れ合ふと思つたからである、而も亦拙策同志のぶつかり合ひで、此の度も亦互角の勝敗であつた。　人には各其の得意とする所がある、之れ余が『自我論』で說明して置いた通りに、其の人の生理的、心理的、社會的內外兩方面の關係から必然にせらるゝ所のもので、玆に人格としての價値が定められるのである。　然も其のものを成立せしむる原理は、やがて其のものを破壞する原理である。　己が得意とする所の戰術は、敵若し我れ以上の力ありて、よく其れを見破るならば、其儘自分の不利となる。　上記川中島の戰

ひに、山本勘助は、それによつて七十餘回未だ一度も引けを取らなかつた戰術を用ゐて、終に其の爲めに戰死せなければならなかつたと云ふ。臺山の婆子、又何ぞよく山本勘助に似たる。趙州老人の陣法は、七及び一九にも逃べて置いた如くに、至道無難、唯嫌揀擇である、平常心是道である。婆子が此の戰法に當つて死却せなければならぬのは必然である。然も各其の得意とする所に於ては、其れに由て勝たうと將た敗けようと、同價値である、卽ち敗けても素より本望であるべきである。死生勝敗はもう斯うなれば眼中にはない、只だ自ら自己の力を樂むべきではあるまいか。而て此の力のみは、必然を必然として置いて、隨處作主の用處である。若し勝敗を論ずるならば、檢點將來、二倶有過。滿天下好箇の青年諸君よ、迷ふ勿れ疑ふなかれ、五臺山下の婆子の口調を眞似て、余は諸君に告げん、諸君之路只驀直去。

三二　外道問佛

世尊、因外道問、不問有言、不問無言、世尊據座、外道贊歎云、世尊大慈大悲、開我迷雲、令我得入、乃具禮而去、阿難尋問佛、外道有何所證、贊歎而去、世尊云、如世良馬見鞭影而行、

無門曰、阿難乃佛弟子、宛不如外道見解、且道、外道與佛弟子、相去多少、

頌曰

劍刃上行、　氷稜上走、　不渉階梯、　懸崖撒手、

【說明】此の事跡も亦眞にありしや否やを知らず。外道とは當時佛敎以外の哲學々派を云ふ、各智者を以て任んじ、辯論を事とせり。之れ恰も希臘の詭辯論者(其の字意は識者或は智者)の如し、此れに對してソークラテース及び其の學徒のプラトーン等は、自らを智者にあらずして哲學者(愛智者の義)と呼べり。佛敎より外道を目するは、又恰も基督敎者よりパリサイ、サドカイの人々を見るが如し。蓋し詭辯論者、及び其れ以前の自然哲學者、竝にパリサイの徒、又印度の外道、共に「それ」を求む、ソ氏基督及び釋迦等、皆共に「それ」を放下し、轉じて如實を求めたり、此れを根本の相

違となす。又阿難の事は前既に二回も說いて置いた如くに、佛弟子ではあるが多聞博識を其の生命と爲す、故に單に智者たるに傾く、從て禪宗では彼を貶下するなり。

又世尊「據座」に就て『碧巖』の圜悟は云ふ、此の一則を話會する或るものは云ふ「良久」であると、或るものは云ふ「據座」であると、又或るものは云ふ「默然不對」と。此れ等は皆沒交涉である、言句上にあるにあらず、且つ又言句の中を離れず、此れ彼の内にあらず云々と。例によつて雪竇の頌を擧げて置く、

機輪曾未轉、轉必兩頭走、明鏡忽臨臺、當下分妍醜、妍醜分兮迷雲開、慈門何處生塵埃、因思良馬窺鞭影、千里追風喚得回、喚得回鳴指三下、

【公案】有時外道が釋迦世尊をへこまさんとして、來つて問うた、拙者有言を問はず、又無言を問はずと。すると世尊は自分の座にちやんと坐はつて御座る。さうすると外道大に贊歎して云ふ、世尊誠に大慈大悲、よく我が迷の雲を晴らして、悟入せしめてくだされた。誠に有難き仕合と、禮をなして去つた。そこで阿難が佛に問ふ、外道は何の所證(悟り)があつて、斯くは贊歎し去つたので御座るかと。世尊は、世の良馬が鞭の影さへ見れば、未だ鞭うたれざるに、既に奔ることゝ心得て、奔つて行くようなものだと、答へられた。――鞭うたれても猶ほ走らない駄馬が、世間には中々多いのぢや。

【無門曰】阿難は佛の弟子であるのに、などて外道に及ばないのか。ともかく外道と佛弟子と、どれだけ相違するかを道へ。――佛の直き弟子だとて、佛のものを佛のものとしてゐては、勿論外道に及ばず、外道なりとて、己が研究した一切の理窟を轉廻して、己がものに爲し得ば、卽ち佛の境涯である。佛道と外道との相違でなく、相去ることの多少は、其を他のものとするか、己がものとするかの相違である。

【頌】劍刃の上氷稜上の步行、危險千萬であるが、斯る道を通らなくては、此の境涯は分らぬ。階梯を涉らず、絕壁懸崖の上にて手を撒す底、所謂喪身失命的の努力にして、始めてよく此の境涯を握み得ん。

【解釋】旣に序に述べて置いた如くに、我等の問題は「それ」の問題ではなくして「これ」の問題である、有限智の葛藤でなくして、實現の事實である。斯くて有言を問はず無言を問はず、世尊座に據る、此れ無言の大說法である。此の大說法とは、余が『人

格の力』にて表はさんと試みたる、實現せられたる人格の德に外ならぬ。而て其は二三にも說明した如く不思善不思惡の境涯百尺竿頭に座する所の、自己の無限の働きに外ならぬ。據座―己が己れにどつかと安住した所は、二〇の大力量人の眞態である。玆に於て請ふ、主觀に墮在する勿れ。

「據」の字『大乘起信論』には「ことはり」と訓ずべきように使用してあるが、甚だ面白いことゝ言はねばならぬ。ヘーゲルが彼の辯證法に於て、An-sich-sein と Für-sich-sein と An-und-für-sich-sein ＝ Bei-sich-sein の三句を明かにして居る。An-sich-sein (假りに卽自有と譯す)とは、沖漠無朕未發の狀態を云ふので、存在はするが、未だ剖れない、卽ち差別とならぬものを云ふのである。Für-sich-sein (向自有)とは剖れて差別となつた狀態である、而も其の差別は、一切自己の爲めの差別に外ならない。而て此の兩者を攝した所、卽ち止揚した所を An-und-für-sich-sein と云ふ、或は又 Bei-sich-sein と云ふ、卽ち彼の云ふ現實態 Wirklichkeit である。例へば an-sich の楠正成は卵である、正成か、小兒の時の正成である、Für-sich の正成は、文を修め武を練つて居る正成、或は又我等が唯今正成を如何なる人なるか、如何なる時代に、如何なる事をなした人であるかといふように、槪念によつて說明したる正成、卽ち正成の記述を云ふのである。然るに例へば金剛山に據りて關東百萬の大軍と戰うて居る正成は、卽ち如實の正成で An-und-für-sich 若くは Bei-sich の正成である。それで余は此の Bei-sich を假りに據自と譯して居る。――そこで外道の問に對して、座に據れる世尊を Für-sich に見るならば、外道の一撥に出逢うて、言句も出ない狀態に過ぎないが Bei-sich の世尊としては、一切の理を己が內に組織し終れる(所謂大海印定にある)世尊であつて、大光明である、無限絕大の力である。一切の化導は此の光明によつて爲されるので、外道は卽ち此の光明に浴したのである。

三三　非心非佛

馬祖、因僧問、如何是佛、祖曰、非心非佛、

無門曰、若向者裏見得、參學事畢、

頌曰

路逢劍客須呈、不遇詩人莫獻
逢人且說三分、不可全施一片

【說明】馬祖の事は既に三〇に說明して置いた。馬祖は常に卽心卽佛を說いてゐたが、大梅其れに據つて、よく熟し得たのである。所が有時僧が問うた、和尚什麽の爲めに卽心卽佛と說くかと。祖云ふ、小兒の啼泣を止めんが爲めなり。僧云ふ、小兒が啼き止んだ時如何。祖云ふ非心非佛と。馬祖の法嗣伏牛山自在禪師又云ふ、卽心卽佛は是れ無病求藥の句で、非心非佛は是れ藥病對治の句であると。此れ等の事をよく考へて見ると、本公案は最早十分に其の意味を見ることが出來る。故に無門は云ふ、此の非心非佛がよく分れば參學の事畢ると。然も所謂休止の意味の終局でない事は、始めより心得べきである。

【頌】劍客に逢はねば劍を呈してはならぬ、詩人に逢へば詩を呈すべきだ。蓋し此の二句は、卽心卽佛も非心非佛も、人に應じてのものなることを意味すると同時に、次の轉結二句を引き出す緣にしたのである。轉結はもと陳孔章が魏の文帝に軍

法を敎へた時の句を、多少押韻の爲めに變換したものであるさうな。人は逢うたら、先づ其の三分を說け、一片(全體)を說く勿れといふのである。其の意は、非心非佛は既に根本義である、否定の働きによる思惟の本體であるから、此を說いたのは一片を說き了つたものといふべきである。斯くて此の意義は、如何にも馬祖の老婆親切なるを云ふと共に、此れも亦其れに執着すれば間違ひであるほどに、斯くは言ひ了らない方がよいと言ふ意味をも含めたのである。斯る自由な事は漢文でないと云ひ得られぬ事で、西歐語では及びもつかぬ。

三四　智不是道

南泉云、心不是佛、智不是道。

無門曰、南泉可謂老不識羞、纔開臭口、家醜外揚、然雖如是、知恩者少。

頌曰

天晴日頭出　雨下地上濕
盡情都說了　只恐信不及

【一】此の公案は前則と同樣の精神であつて、別に說明することも入らぬ、無門の評唱も頌も殆んど前則と別義がない。卽ち有無の矛盾によつて成りつゝ進む狀態を云うたのである、(七趙州至道無難に對する雲竇の頌を見よ)。其の過程は卽ち否定の働きに過ぎないのであるから、盡情都說了である。只恐信不及に就ては三〇の參考に述べて置いた臨濟の說法を見るべし。而も亦一九に述べて置いた如くに只抽象的の否定に執著してはならぬ、卽心是佛、卽智是道を眞的に否定の働きによつて知るべきである(三〇參照)。

三五　倩女離魂

五祖問僧云、倩女離魂、那箇是眞底、

無門曰、若向者裏悟得眞底、便知出殼入殼、如宿旅舍、其或未然、切莫亂走、驀然地水火風一散、如落湯螃蟹七手八脚、那時莫言不道、

頌曰

雲月是同　溪山各異　萬福萬福　是一是二

【說明】本則、次則三八、四五共に前出の五祖弘忍にあらずして、五祖山の法演禪師、後に東山に移つた人で、無門は其の五世の法孫である、故に四五には演師祖ともいふ。(然し四五以外に、師祖の尊稱語なきは何故なるかを知らず)。卽ち此の師家は、臨濟正宗中興の祖とまでも崇められて居る人である。

倩女離魂の話は『剪燈新話』(又『類說離魂記』に云ふともある)にありとか云ふ、其の事柄は斯う云ふのである。張鑑(又張鎰)といふ人の女に倩娘といふ美人があり、又鑑の外甥に王宙といふ美男があつて、共に許嫁の間柄であつた。然るに父が後に倩娘を金錢權威の爲めに他へやることにしたので、女之を喜ばず、爲めに病氣に

罹つた、王宙も亦面白くなくて、國を去らんとして既に舟に乘つて郷地を去つた。然るに數里行くと、夜岸上船を追ひ來るものがあるから、よく見るとそれが倩娘であつたから、遂に二人で蜀に走り、共に住する五年、其間に一子をも生んだ。時に倩娘父母を慕ひ出し、父母の許を乞うて、改めて夫婦にならんとして、相共に又故國へ還つて來た。それで宙先づ船より上り、張鑑に逢うてありし次第を話すと、鑑大に恠んで、倩娘は其後猶ほ病んで床中に居ると云うた。それで王宙が更に船より倩娘及び一子を連れて來ると、閨中の病倩娘は出て之を迎へ、二人が合體してしまつた。

勿論傳說的のもので、其の間に何かの誤りが混じて居るであらう、何となれば肉體精神共に二つになるといふ事は、先づない事である。然し一身體の內に三人或は四人迄も這入つて、其れが各別個の働きをすることは、人格分裂或は變換といふ、精神病に於ては、今日其の例に乏しくない。又『西遊記』には、悟空が二人出て來て相爭ひ、各どれが眞の自分か判らず、觀音菩薩もそれを判別することが出來ず、漸く佛樣が判別してくだされるといふ、面白い說話がある。然しそれはそれとして置いて、只今の問題は之を我等自我の上の問題としようと思ふ。『自我論』にも述べて置いた通り、昔から宗敎家や、其他多少でも「自分」といふ問題に困却した事のある人なれば、自分の內に二人（一は善他は惡）が住居し、一人が悲鳴するに、他は呵々大笑するといふ樣な事は、よく感じ得る事實なのである。否な分析的に考へて見れば、自分の內には二人三人乃至四五人のみならず、無數に多くの人格が這入つて居るといはねばならぬ。然らば其の何れが眞個の自我かといふ云ふ事は（前に二五にも述べて置いた莊周の夢の如くに）若し條件の上に抽象的に定めようとするならば、事甚だ六ケ敷い問題となるのである。その意味で茲にも亦倩女離魂といふ如き事が、一の公案たるの性質を得ることになる。然し斯る問題は、今日の我等には最早何等の考慮をも要しない。人格として偉大なるものは、成るべく多數の自我が、一自我の內に組織せられて這入つて居るといふ事であることは、既に分析上明かな事であるからである。此事は『自我論』の參照を望む。

【無門曰】此の內に向て眞の自我の何れであるかを悟り得るなれば、此の肉體の如きは、全く介殼のやうなもので、其れに出入する事全く旅宿に一泊するようなも

ので、所謂生死は脱却せられるのである。――勿論眞的には、我等の肉體はそんな無意義なものでなく、全人格として大切なるものであるが、此の時代の人としては先づ許して置くべき比喩である。それで茲には只だ生死の脱却といふ事を主眼と見るべきのみ。――それが未だ判らぬならば、切に彼是れうろたへ廻つて、眞個の自己を尋覓するなどの事をせぬがよい。今俄然として地水火風の四大が分散して、將に死なんとする時に、煮湯の內へ落ちた螃蟹(蟹)のやうに、七手八脚(七顛八倒)せなければならまい。其時教へて呉れなかつたからと、怨んではならぬ。

【頌】雲は月ありてよく、月は雲ありてよい、されば五分五分で、畢竟雲と月とは同である。山あらば谷、谷あらば山、これも同であるが、然も山は山で谷ではない、山は山でよし、谷は谷でよし、萬福萬福である。是れ一である、是れ二である。畢竟組織せられる所に、一・二・同・異、其他の範疇は皆な其の意義があるのである。抽象したならば、何れも皆な死滅である。我等の人格も畢竟組織せられた所に、眞個の我が現はれるといふ事は、既に上來十分述べて來た所である。

三六　路逢達道

五祖曰、路逢達道人、不將語默對、且道、將甚麼對。

無門曰、若向者裏、對得親切、不妨慶快、其或未然、也須一切處著眼。

頌曰

路逢達道人、不將語默對、
攔腮劈面拳、直下會便會。

【公案】五祖の垂示に云ふ、路で達道の人に逢うた場合には、語默の何れにも陷らすして、然も何と此れに對答してよからうか、諸人且く道へ。

【無門曰】斯る場合よく對し得て親切ならば、甚だ慶快な事である、未だ然らざれば、すべからく一切處に眼を著けて、よく修養工夫せなくてはならぬ。

【頌】頌の始めの二句は、公案其のまゝを取つて來たのである。攔は遮、腮は頰、劈は裂破。攔腮劈面拳とは、片面をしたたか手で打つことである。即ち語默を以て

對せざれ、さあどうじや、横面を打つてやらうほどに、直下に會るやつは會れぢや。

【解釋】矛盾の解決の事に就ては、既に幾回も述べた事である。窮通の道は自己に實現する力より外にない。各自自己の力に從うて答ふべきである。雪峯存禪師は、此の問に對して「喫茶去」と答へて居る。首山念禪師は「瞥爾三千界」とやつて居る。更に首山に問ふ、與麼則目視不勞也。首山云、天恩未遇、後悔難追と。——然し今日の人は最早慧開和尚位ゐに横面うたれたとて、とても〳〵。

三七　庭前栢樹

趙州、因僧問、如何是祖師西來意、州云、庭前栢樹子、

無門曰、若向趙州答處、見得親切、前無釋迦、後無彌勒、

頌曰

言無展事　語不投機

承言者喪　滯句者迷

【公案】『會元』卷四には、問、如何是祖師西來意、師曰、庭前栢樹子、曰、和尚莫將境示人、師曰、我不將境示人、曰、如何是祖師西來意、師曰、庭前栢樹子。祖師西來の意とは、禪宗の眞義、從て佛敎的的の大意といふ事と同じであることは、既に述べたのであるが、其の問に對しては、趙州は幾度でも庭前の栢樹子と答へて居る。栢樹子とは松栢というて、松か杉の事である。狗子の子の如く子には意味はない。

【無門曰】若し趙州の答處がよく見えたならば、眞に此れ即心即佛だ、もう前に釋迦もなく、後に彌勒の出世も必要がない。

【頌】此の庭前の栢樹子は洞山守初禪師の麻三斤と、其の歸趣相同じ、故に無門は守初禪師の語を將て、直ちに頌としたのである。(一八の説明を見よ)。言は事を展ぶるを得ず、語は機に投ずることが出來ぬ。言を承けてゐては喪ひ、句に滯つてゐたなら、いつまでたつても迷を脱することは出來ぬ。然し此の頌には何等栢樹子の意なし。

【解釋】余は『認識論』に於て、能知所知の對立を三に分けて論じ、又知識を感性的直觀と、悟性の概念的認識と、理想化の絶對的認識との三に分け、又我等知識の根本

材料或は對象としての觀念を、表象と概念と觀念(或は範疇或は理想)の三に分けて論じ置いた。Es ist aber der ganze Verlauf der Philosophie und der Logik insbesondere, welcher diesen Unterschied nicht nur erkennen gegeben, sondern auch beurtheilt oder vielmehr die Natur desselben an diesen Kategorien selbst sich hat entwickeln und richten lassen.—Hegel. 今能知所知の對立の上からして庭前の栢樹子を見るならば、此の趙州の答へは、單に栢樹子に注意を向けて居る場合である、斯くて能所の對立は、單に前後の對照上から生ずるのみで、我と對象とは素より同一態を保つて居る。然し自我意識が定まり、其の自我の原理によつて抽象が行はるゝ限り、庭前の栢樹子は全く我とは別に云々のものとして存在する。斯る立場での知識の組織は、卽ち所謂科學である。然るに禪では斯る抽象を否定することに由て、却て自我の最奥に徹せんとするのである。然し其の徹底的なる自我を論理的に表明することは、とても漢字では出來ないのであるから(總說四に說いた如く)之を麻三斤とか乾屎橛とか、又茲に云ふ庭前の栢樹子だとか、直接なる點に於て共通なる感性的直觀に訴へたのである。然し其を以て、直ちに庭前の栢樹子其儘が、祖師西來の意だと考へるならば、卽ち承言者喪滯句者迷で、殆んど何にもならない。それで斯る答へは他面には問者の豫想するが如き抽象的なる思考を否定する働きを有つたものである。(一) 同時に其の否定によつて、能所未剖の狀態を意識せしむると共に、第二の否定を働かして、—卽ち旣に若干でも抽象的に思考した以上は、如何に否定するとも、全く其れを捨てゝ、本の杢阿彌となる事は出來ないのであるから、—再び還つて其の抽象智を組織することによつて、茲に眞個の自己を見出すのである、卽ち此れが實現の論理であり、思惟發展の理法である。而て斯く實現し來る所のものは、最も具體的にして且つ直接的のものであるが、最早主觀的のものでなくして、自然の狀態である、栢樹子が自然に育成して居る、其の當體である。其處には最早栢樹子と我との對立もない、然も栢樹子に注意して居る限り、自然は只だ栢樹子である、佛は只だ栢樹子のみである。佛佛佛相念の境界である。卽ち無門の云ふ如くに、最早先に釋迦なく後に彌勒もない。余はそれで「神者始也終也實現之者卽我也」と『哲學概論』に云うて置いたのである。故に此れは又單に釋迦彌勒を否定することではない、卽ち一切を拒斥した主觀的の自己ではなく、終と始とを攝入した、而も如實の自己を指すのである。

(一)。嘗て述べて置いた如く、趙州の如何にも自然的な、至道無難的な處がよく此の庭前の栢樹子によつても明かにせられる。抽象的なる情解を否定する時に、即ち第一否定によつて感性的認識へ到らしめられる時に、乾屎橛だの麻三斤だのといふ如きものへ到らしめずして、自然的な、心持ちのよい栢樹子へ持て行く所が、趙州老人の腕前である。それで麻三斤へ持て行つた時と、乾屎橛へ持て行つた時と、第三否定の場合に實現するものが亦相違する、一は萬物を同一體にせんとする働きの上、他は事々物々の用の上へ實現せしめられる。而て栢樹子は自然的なる何等人爲の無い所へ實現せしめられる。其の何れも根本の處には相違ないのであるが、而も其等答處の異なるは畢竟其の人の人格上の相違である、其れに由て受取る働きも、亦人格上の相違による。とにかく趙州はいつでも人をして至道無難な狀態へ向はしむる、之れ彼の用機法である。斯う云ふ話があるといふ事である。妙心寺の開山、關山國師には何の語錄もない、只だ「栢樹子に賊機あり」といふ一語が遺されて居る。黃檗の隱元禪師が渡日した時に、諸方の寺々を巡廻して妙心寺に至り、關山國師には只だ此の一話あるのみとの事を聞いて、百卷の語錄にも勝れりと賞歎禮拜したといふ。如何にも庭前の栢樹子は自然的である、其の自然的なものが否定の機に用ゐられた所は、賊機に相違い。自然が自然に到れば、もう無言であるべきである。—と云ふは昔の禪坊主である、我等は更に無言を超越した有言を說かねばならぬ、栢樹子なんか、食氣も色氣もない昔の坊主共に任せて置くべきだ。

三七　牛過窓櫺

五祖曰、譬如水牯牛過窓櫺、頭角四蹄都過了、因甚麼尾巴過不得、

無門曰、若向者裏顚倒著得一隻眼、下得一轉語、可以上報四恩、下資三有、其或未然、更須照顧尾巴始得、

頌曰

過去墮抗塹、回來却被壞、

者些尾巴子　直是甚奇怪

【公案】五祖が曰ふ、水牯牛(大牛)が窓の前を通過して行く、頭角四蹄皆な過ぎ去つたのに、何が故か尾だけは過ぎ去り得ず。此れ果して何んの事かと。窓櫺(レイ)とは窓の格子を云ふ、又牛欄と考へても差支なし。

【無門曰】此の問意を捕へ、之れを顚倒して見て(其の儘ではいかぬ事は明白な事である)、よくこれに對して一隻の眼を著得し、一轉語を下し得るならば、其の力はよく上は四恩(國王、父母、三寶、衆生の四恩)に報ひ、下は三有(三界と云ふが如し、欲界、色界、無色界である、或は云ふ三界二十五有の略で、三界とは上述の如く、二十五有とは四洲、四惡趣、六欲、梵天、四禪、四空處、無想、五那含を云ふと)の資けとなることが出來る。其れ或は未然ならば、更によく〳〵尾を考へて見れば、始めて得られるであらう。

【頌】此の牛、尾巴だけ窓を過ぎ去らざるなり。若し過ぎ去れば陷穽に墮つてしまひ、若し回り來たならば、其の眞を失うて、却て壞られる。此の何んでもない尾巴—是れ實に奇怪千萬な尾巴である。

【解釋】此の公案も亦古來難透とせられて居るもので、どうでも解釋が附け得られる、或は此を人間の情慾の斷絕し難きを云ひ、同時に眞理には去來なきが故に、情慾、煩惱其の儘で涅槃であると見るべきことを示したものとも解し得られる。然し予は此處にも亦具體性の問題として、それとは別に、我等の知識の本性に就ての事として、之を考へて見たいのである。

抑も我等の知識の働きは追考 Nach=denken である。卽ち我等の普通の知識の働きは、頭角四蹄皆な過ぎ去つた後に、尾巴を捕へて、始めて追考の上に、牛が窓前を通過したと認識し得るのである。卽ち若し其の尾巴も過ぎ去れば、最早我等は「牛」を考へもせないのである、卽ち墮抗塹である、我心牛と共に寂に歸するのである。然るに既に何等か牛に就て考へて居る以上は、我等は其の對象の一部分、卽ち尾巴だけでも、其れをしつかり捕へて居るからの事である、其の意味に於て、我等の知識は抽象である、一向につまらぬものである。されぱとて、其の牛全體を引きもどす事は出來ない。然るに普通の知識では、引きもどした積りで居るが、然し其の引きもどし得たとする所のもの、卽ち牛全體は、實は推理せられたるもの、間接的のものであつて、過ぎ去つた當體ではない。卽ち回來却被壞である。自然の現象に繰り返

しといふ事は全くない事で、一物一事件其の儘が如實のものである。然るに自然科學では、自然現象の繰り返しといふ事を豫定して居る、然しこれは考へられたる自然、卽ち「自然科學者の自然」に於ての事である、換言すれば條件によつて抽象せられたる抽象の世界でのみ、繰返しといふ事があるのみである。而も普通の人は、斯る抽象の世界を以て如實の世界なり眞の實在なりと考へて居る。

此の事は、更に近年八ヶ間敷なり來りし、歷史の認識といふ事に就て考へ見ると更に明かになる。歷史的認識の如何なる性質のものであるかは『認識論』にも『自我論』にも、又大體は『哲學概論』にも、自分の考を發表して置いたのであるから、玆に精細に論ずることは出來ないが、若し嚴密に自然科學的方法で研究せられた歷史が成立するならば、其は全く時間順序を逆にして考へられなくてはならぬ、卽ち現在の我等を分析して、其れを時間の逆順序に配列組織せなければならぬのである。―自分は此れを「倒逆の歷史」と云うて居る。何となれば、當下の我等は、我等の祖先が過ぎ去つて跡に遺した大牛の尾巴たるに過ぎないからである。自分はまた云ふ、歷史ありて人格あり、人格ありて始めて歷史がある、人格を拔きにした歷史は、單なる歷程記述である、眞の歷史でないと。然るに一般には、過去にありし通りを認識するが歷史である樣に考へて居るのであるが、是れ一般に眞理は外界の描寫であると考へて居ることの根本誤謬と等しき、大なる誤謬である。若し斯る歷史があるとするならば、其は塹抗に墮ちた所のもの、無限多の條件に依て、無限に變化する可能の世界、卽ち無限地獄に外ならない。（更に囘來却被壞の意義は次則を見よ）。斯くて眞の歷史とは、我等人格の全體的の認識である、全體によつて歷史的事件の唯一性、卽ち「此」を以て「彼」に換へる事の出來ない、一回限りの出來事の絕對價値が定められる。更に換言すれば、我等自己の絕對性が、全體的なる歷史の認識によつて、始めて爲されるのである。

墻を隔てゝ角を見る、我れ便ち其の牛なるを知る、窓櫺を隔てゝ其の尾巴を見る。我又其の牛の尾巴なるを識るのである。其の部分によつて、我既に其の全體を認むるが故に、又よく其れを全體の一部分となすのである。此に於て者些の尾巴子、直に是れ奇怪千萬であると云はねばならぬ。我等は當下の我を分析して、我の過去を作り出し、其の分析せられたる諸要素を自由に結合して、自己の未來を考へて

居る、攝する「者箇」は現實である、此の現實は絶對的のもの、過去と未來とを攝したものとして、卽ち永恒である。　斯る「永恒」に於て、始めて四恩に報い（卽ち我等は一切の過去と一切の還境、殊に衆生とに對して、御恩報謝も出來るのである）三有の資となれるわけである。　然も未だ斯る狀態に入る能はざれば、依然として尾巴を捕へて、其れを一生懸命に研究するより外に致し方があるまい。　部分と全體との詳細なる關係は『哲學概論』の其の章を見よ。――若し又此の如くに見得すれば、自ら又此の尾巴を情慾煩惱と解しても、十分に其の意を得べきである。　卽ち情慾煩惱を以て其れを情慾煩惱と爲し（價値を定め）得る力は、人間特有の力であるから、それをよく照顧すれば、やがて我等の本性が實現し來るであらう、其の實現の力はやがて此れ水牯牛（卽ち全體、我等の本性）なのである。　釋迦だの孔子だの、其他の偉人聖人の尾巴には、所有る衆生が皆な喰ひ付いてゐて離れない。　又牛といふ事より聯想しては、彼の有名なる淸居禪師の十牛圖に關して、廓庵其他に色々の人が評唱し頌したものが、どこにでもある書物であるから、其の牛の尾巴に就て照顧するも、亦參考となるであらう。

又我が白隱禪師は、本則の尾巴に着語して、尋常一樣窓前月、纔有梅花便不同とやつて居るそうであるが、自分は此の梅花を以て、人々各自の力と見るものである。各人梅花となつて、歷史上に光彩を與へ、全人類の爲めの救世主たるの覺悟がなくてはならぬ。

三九　雲門話墮

雲門、因僧問、光明寂照遍河沙、一句未絕、門遽曰、豈不是張拙秀才語、僧云、是、門云、話墮也、後來死心拈云、且道、那裏是者僧話墮處、

無門曰、若向者裏、見得雲門用處孤危、者僧因甚話墮、堪與人天爲師、若也未明、自救不了、

頌曰

急流垂釣　貪餌者著　口縫纔開　性命喪却

【解釋】雲門の事は旣に度々出て居る、死心とは黃龍派の祖慧南の法孫、晦堂祖心に嗣ける死心悟新である。張拙秀才といふ人は、禪月大師の指導によつて、石霜禪師に參じた人である、其の時霜問ふ、秀才何の性ぞ、秀才曰ふ、性は張名は拙。霜云ふ巧を覓むるも不可得なり、拙何れより來ると。秀才省あり、偈を呈して云ふ、——

光明寂照遍河沙　凡聖含靈共我家　一念不生全體現　六根纔動被雲遮
斷除煩惱重增病　趣向眞如亦是邪　隨順世緣無罣礙　涅槃生死等空花

此の偈は一寸面白いが、如何にも『起信論』を腦裏に入れて置いてのもので、非難すれば如何樣にも批評し得らるゝ、秀才的の偈である。此の事は本公案には關係のない樣で、實は又大に關係のある所を見なければならぬ。又此の公案には、古人も隨分苦しんだと見える、總說七無門の傳を見よ。

【公案】雲門の所へ或る僧かやつて來た（此れは例の道場破りに來たもので、雲門との力競べ、眞劍勝負である）。さうして問ひかけた、光明寂照遍河沙と。處が其の一句が未だ終らざるに、雲門が遽かに遮り止めて道ふには、それは張拙秀才の句でないかと。其僧然りと答へた。すると雲門何んの苦なしに、話墮（言ひ間違ひ）なりとやつてのけた。其の後死心禪師、此の話を拈起して、且く道へ、どこが此の僧話墮の處であるか、文句に何の誤りもなく、どこにも間違がないではないかと、いうた。此れ卽ち公案の眼目である。

【無門曰】若し此の公案に對して、よく雲門の機鋒の銳きこと（孤危とは孤危嶮峻と續く語で、孤峯の危險にしてよりつかれぬ貌を云ふ）、竝に死心が拈した如く、此の僧の話墮の處をば、よく見得するならば、やがて人天（人間竝に天人）の師となることが出來る。若し又未だ其れを明かにすることが出來なければ、自ら救ふこと未だ了らざるものぢや、一生懸命に自救に努力すべしぢや。

【頌】此の頌の出處は、此の話に大洪老衲祖證禪師が着語して、鮎魚上竹竿とやつたのを、無門が念頭に置いて書いたのである。——急流に釣を垂れて居る、餌を貪るものは其の釣に著かねばならぬ。口を一寸でも開いて、其の餌にかゝつたが最後、生命はもうないと覺悟せんければならぬ。

【解釋】此の公案には大して深き意義もないが、然し一寸面白い、然も我等が平常心得置かねばならぬ、大切なものがあるから、余は余自身及び余の學生には、常に此

を拈起して戒めて居るのである。さて此れを眞劍勝負とすると、門僧が敗けた所、即ち話墮の處は、雲門が不是張拙秀才語と問えるに對して、是なりと答へた所にあると言はねばならぬ。と云ふは、前則にも說明した如くに、張は既に過去の人である、句に滯つてゐて、然も其れを張の句であるとするのは、尾巴によつて捕へた牛たるに過ぎない、即ち其の牛がどんな頭、どんな角乃至足をしてゐたかは、推理で知られたのみの事で、眞のものであるや否やは不明なのである。即ち外的の言句は同じであつても、もう眞の精神は相違してゐるのであるから、是れ即ち話墮の處である。

總て古人の言行にて、歷史的に今日迄殘れるものは、我等の內にありて、何等かの意義あるものであるが、然し又同時に其が如何なる場合に、如何なる人が、如何なる精神を以て爲し或は言うたかといふ具體性に於て、其の眞の意義を見なければならぬ、即ち是れが歷史的唯一性である(四五參照)。然るに斯る關係の一切を拔きにして、只だ言句のみを抽き出せば、もう古人の意義は無くなつて居る、即ち斯る引用は、一切是れ話墮である。

然るを況んや、其の全篇の精神をも取らずに、只だ其の一部分の、而も自分の氣に入つた句などを、自分の勝手な處へ引用して置いて、プラトーン曰く何、カント、ヘーゲル曰く何、何々の經には何、孔子曰く、孟子曰く何、近くはオイケン曰く、ベルグソン曰く何ブランデー氏曰く、ビール氏曰く、などいふは、全く皆な話墮の甚だしきものと言はねばならぬ。殊に近頃自分のよく感ずる事は、よし言句が意味することだけに限つて云ふとも、英語、獨逸語、佛語等、それ〲其の特色が相違する、此れを各他の國語に飜譯すると、全く意味が違つて來る。日本人が漢字を使用し得る事は、既に此れ位ゐ自由になつてゐるにも關せず、猶ほ且つ直接を主とする禪的の思考になると、漢字で表はされたものを、日本語に譯しては、其の意味を失ふのである。斯く各の國語が、各自の國にて絕對性を有つて居るものを、而もおまけに誤譯などして、何々氏曰くと云ふなどは、甚だしき不道德といはねばならぬ。我が邦從事の學者、斯る不德義に陷らざるもの、果してよく何人かある。それで從來でも、其の傑出した學者は、やがては自己へ還歸し、自己となつたものを出して居る、眞に人格としての生命は、此の自己のものを出す所にあると云はねばならぬ。斯くて無門の頌に云ふ通りに、我等の面前には鉤が多く下がつて居る、うつ

かり口を開けば、生命が失はれん。孔子も「悉く書を信ずれば書なきに如かず」というた。古今の偉人聖人は我のよい師である、此れを學び此れを機として、自己自身を見出し、自己に徹するが必要である。若し斯く自己に徹し得ば、雲門の用處と等しく、一向境に奪はるゝ事なく、やがて此の力が人天の師であると言はねばならぬ。自己自身の見解を有する人は、最も古きを云ひ、古きを學ぶと雖然も最も新らしき人であり、之に反して自己に力なき人は、最も新らしき事を學び、大學者の口眞似をしてゐて、然も最も古き人、最も無學な人である。

四〇　趯倒淨瓶

潙山和尚、始在百丈會中、充典座。百丈將選大潙主人。乃請同首座對衆下語、出格者可往。百丈遂拈淨瓶置地上、設問云、不得喚作淨瓶、汝喚作甚麼。首座乃云、不可喚作木楔也。百丈却問於山。山乃趯倒淨瓶、而去。百丈笑云、第一座輸却山子也。因命之爲開山。

無門曰、潙山一期之勇、爭奈跳百丈圈圚不出。檢點將來、便重不便輕。何故、聻。脱得盤頭、擔起鐵枷。

頌曰

颺下笊籬并木杓、　當陽一突絕周遮、
百丈重關攔不住、　脚尖趯出佛如麻。

【説明】百丈とは**二**にあつた百丈懷海禪師で、潙山とは仰山と共に潙仰宗の開祖者たる潭州潙山靈祐禪師の事で、既に一度**五**にも説明した人である。此の潙山は初め百丈の會下に於て、典座をしてゐた。典座とは會中に於て炊事掃除、其他雜務を主宰する位置である。首座（上座若くは第一座）とは弟子頭で、其の時には華林といふ人が其れであつた。司馬頭陀なる人あり、人相地相をよく觀る人であつて、或る時百丈の處へ來て、潙山と云ふ山はよい山である、千五百人を容れる事が出來るが、誰れか此の山を開くものは無からうかとの相談をしたのである。百丈が拙僧は

どうであらうかと問ふと、頭陀が云ふには貴僧は骨人、彼の潙山は肉山である、故に貴僧が彼の山を御開きなされても、集まる衆徒は千人にも及ぶまいと答へた。それならば第一座の華林はどうであらうかと云ふので、呼び來らしめると、頭陀が彼に少しの步行と咳とを爲さしめて、見て、此の人不可なりと云うた、それならばとて、更に典座の靈祐を呼び來らしめて見せた所が、此の人適當なりと云ふ事であつた。それで百丈は直ちに此れに開山たることを命令した所が、首座の華林が承知しない、某甲こそ第一座であるが故に、是非開山にせられなくてはならぬと主張し出した。そこで百丈が衆人の前で、此の兩人の試驗を行つたのである。

【公案】乃ち典座の靈祐と首座とを同座せしめ、衆に對して下語して云ふ、出格者は往いて潙山の開山たるべしと。そこで淨瓶を出して、其れを地上に置き試驗問題を出して云ふ、此れを喚んで淨瓶となすを得ずと。それで先づ首座に向て、さあ御前は何と作すかと。首座答へて云ふ、喚で木楔と作すべからずと。(楔とは植なり、又木の名なりとあれども等しく用の上から云うたのに相違ないから、支樞木也で、戶のくろゝを支へて居る木と見るべきである)。百丈は更に潙山に向て、御前は如何んと問うた。すると潙山は足で淨瓶を趯倒して去つた。これで試驗は濟んだ。百丈は笑うて云ふ、第一座山子に負けたと。因て命じて潙山の開山となした。(潙山は山峭にして人煙遠し、依て彼は猿猱を友とし、橡栗を喰ひて、困苦艱難して漸次に山を開きかけたが、山下の人も其の志を知り、後には大に補助される樣になつて、果して立派な寺が出來るようになつた)。之れが潙仰宗の開基である)。

【無門曰】潙山一難の勇を皷して淨瓶を趯倒して去つたが、如何に跳り出しても、依然として百丈の繩張內であつて、それから飛び出してはゐない。(然し此の意味は、例の禪的の言ひ方で、一面から云へば、駄目だ出格者ではないといふ事になるが、其の師の働きと同樣の地位に到り居るといふ意味にすれば、立派なもの、出格者であるといふ意に轉ずるのである)。よくよく其の間の事を檢點し見るに、矢張人間的人並みに、卽ち世間的の魂性を出したもので、重きによつて、輕きによらずといふべきだ。(此の便の一字甚だ多義を包括す、卽ちよる、或はしたがふ、或は便宜といふ意義の便と、又淨瓶である故小便するの意義もあるべし)。何故か。さあ。典座の

炊事長をこれによつて脱したが、更に潙山の開山、千五百人の衆徒の大將株となるといふ如き、重き鐵枷をこれによつて擔はなければならぬ事になつたからである。淨瓶を趯倒する樣な事をせなくば、それで身は安樂であつたのに、卽ち輕きに便せば、よろしかりしにと云ふ、此れも亦反意である。

【頌】ざるも木杓も、御勝手道具を總て打ち捨てゝ、淨瓶の趯倒一つで、身邊一切の妨害物を總て飛び踰えて仕舞つた。もう斯くなれば、百丈（百丈師を云ひ、同時に又百丈山の險峻とを兼ねて、百重千重の關といふ意を有す）の重關、如何に攔（さへぎる）れども、もう止（住）めることは出來ぬ。潙山が足の尖で趯出する大力は、佛をも麻の如くにめちや〳〵にして了つた。卽ち此の頌の意味は、淨瓶を趯倒した大力量を賞讃したのである。

【解釋】淨瓶を持ち出して淨瓶と喚び作すなかれとの問題、此に對して首座が木楔となすべからずと云ふ、これでも一應は淨瓶たるを免れて居る。我等の判斷形式に於て、甲は非乙なり（S is not-P）とすれば、旣に乙たるの抽象を免れ得たと雖、然も未た不定的なるを免れない。然も不定判斷として、此の判斷形式に重大なる意義を認めたのは、歷史的にはカントであつて、是れに肯定と否定との兩意義が含まれ、更に宏大なる智識の範圍を開示するものとしたのである。然し更に其れに具體的なる意義を與へたのは、例の辨證法の完成者ヘーゲルである。ヘーゲルの辨證法となると、其の方法は否定の否定であるが故に、最早抽象的なる知識の範圍を脫して、力としての行爲の上に、其の眞理を認めさすのである。潙山が無言で淨瓶を趯倒したことは、正に其の位置に進み出でたものと云はねばならぬ。卽ち淨瓶を趯倒すれば、淨瓶たるの用を爲さない、卽ち淨瓶は淨瓶でゐて、然も淨瓶でない事になる、卽ち與へられた問題の內にて、甚だしく自由の境地を開展して居る、それが潙山の首座に勝つた所以である。然も無門の評の如くに、盤頭を脫し得て更に鐵枷を擔起すで、玆になすべき自己の大任務が定められた。人若し徒らに考へて居るのみであるならば、寧ろどこにも自己を見出すことは出來ない、淨瓶の趯倒位ゐの事でも、實踐となると、其處に大きな自由の範圍が開拓せられるのである。然し青年諸君に注意す、無やみに趯倒して、淨瓶を破壞してはいけませんぞ、淨瓶を破ると、一四に述べた如くに、殺生戒を犯すことになりますぞ。玆に我等は人の人たる實

踐理性を要求し、又實踐理性の妙用を知らなくてはならぬ。即ち此の妙用を知らしむるものとしては、此の公案は何んでもない樣であつて、實は中々面白いものであり、從て潙山を無門が非常に賞揚した意義を知るべきである。さてそれならば、讀者諸君は如何にせらるゝか。木梲となすべからず、即ちS is not-Pの形式は第一座のものであつた。趯倒は潙山のものである、人の眞似をしてはいけない、然らば諸君自らは果して何んとなさるゝか。各自に考へて御覽なさい。

四一　達磨安心

達磨面壁。二祖立雪。斷臂云、弟子心未安。乞師安心。磨云、將心來。與汝安。祖云、覓心了不可得。磨云、爲汝安心竟。

無門曰、缺齒老胡十萬里航海特特而來。可謂是無風起浪。末後接得一箇門人、又却六根不具。咦、謝三郎不識四字。

頌曰

西來直指　事因囑起　撓聒叢林　元來是儞

【説明及公案】一に述べた如くに、達磨武帝に契はず、去つて魏に至り、嵩山の小林寺に入り、面壁九年の大修行へ入つた、人之れを壁觀の婆羅門と呼べり。僧神光、即ち第二祖慧可は廣く學問をしたが、未だ心に面白くない所があるので、遂に此の達磨の所へやつて來た。所がいくら何事を尋ねても、達磨は一向見向きもせぬ。時に十二月の寒天で雪大に降る、二祖は其の雪中に立つて動かぬ、曉天に及んで、達磨は漸く口を開いた、云ふ汝雪中に立つて此の何事をか求むると。二祖云ふ、和尚の慈悲、願はくは甘露門を開いて群品を度し玉へと、達磨云ふ、諸佛無上の妙道は一寸やそつとで得られるとでない、小德小智輕心慢心のよく得る所でないと。二祖之を聽て刀を以て左臂を斷つて、之れを達磨の前に置いた。達磨求法心の堅固なるを知りて、敎へる事を許し、先づ名を慧可と命じた。慧可即ち問ふ、諸佛の法印得て聽くべけんや。磨曰く諸佛の法印人に從つて得るにあらずと。慧可は始めて斯る論法に出逢うたのであるから、一向判らなかつたに相違ない。故に更に問ふ、一

向腑に落ちぬ、心まだ安からず、師よ請ふ此の心を安んぜよ。磨云ふ、心を將ち來れ、我汝の爲めに安んぜん。光云ふ、心を如何に覓めても了(ツヒ)に不可得である。それならばそれでよいではないか、我汝の爲めに安心し畢つた。神光此の語に依つて悟つた。之れが支那禪宗の發起である。

【無門曰】鈌齒老胡とは達磨を云ふ、達磨は求法の爲めに難に逢うて齒が鈌けてゐたといふのである。達磨十萬里の遠方から禪宗を東土に傳へるなどゝ、特特然(得意然)として海を航してやつて來た。此れ實に風の無いのに浪を起すもの、餘計なおせつかいである。終りにやつと一箇の門人を得たが、然も其の弟子たる五體滿足な人間かと思へば、旣に左臂のない不具な人間であつた。さて〳〵。謝三郎四の字も識り居らぬわい。謝三郎とは賤人を云ふ、三郎といふから四の字をも識らずというたものであらう。何んだつまらぬ、四の字をも識らぬ愚人めと罵る心である。

【頌】祖師西來の意だの、直指人心見性成佛など、彼れの是れのといふ事は、本來達磨の馬鹿めが、第二祖に傳法したからの事で、本來靜平なる叢林を撓聒(ダウクワツ即ち騷がすこと)するのは、元來是れ儞の仕事である。

【解釋】將心來。覓心了不可得。爲汝安心竟。斯る言葉上の遊戲で悟れたといふとは、如何にも昔の人は呑氣千萬である。こんな事で悟れたの、傳法するのと言ひ始めたものであるが故に、禪宗の馬鹿坊主共は皆な其の眞似をして、言語上の遊戲を事とし、以て禪學で候ふのと云うてゐる。公案だの何だのと、餘計な事があつた事でない。僕『無門關』の四十八則を透り了つたが、未だ悟りも何にもせない。それで心に不安もなければ、五體滿足、從て誰れからも傳法などの荷を擔はされもしない。然し三界に迷うて居る故に、又斯る解釋を書いて居る。さて〳〵面白の世や。

四二　女子出定

世尊、昔因文殊至諸佛集處、値諸佛各還本處、惟有一女人近彼佛坐、入於三昧。文殊乃白佛云、何女人得近佛坐、而我不得。佛告文殊、汝但

覺此女、令從三昧起、汝自問之、文殊遶女人三匝、鳴指一下、乃托至梵天、盡其神力、而不能出、世尊云、假使百千文殊、亦出此女人定不得、下方過一十二億河沙國土、有罔明菩薩、能出此女人定、須臾罔明大士、從地湧出、禮拜世尊、世尊勅罔明、卻至女人前、鳴指一下、女人於是從定而出、

無門曰、釋迦老子、做者一場雜劇、不通小小、且道、文殊是七佛之師、因甚出女人定不得、罔明初地菩薩、爲甚卻出得、若向者裏見得親切、業識忙忙、那迦大定、

頌曰

出得出不得　渠儂得自由
神頭并鬼面　敗闕當風流

【公案】釋迦世尊在世のある時、文殊菩薩が諸佛集合の場處へ往つた、諸佛各自分の本國へ還つて行つたのであるが、只だ其の時一女人あり、佛座に近き處で禪定に入つて居る。(三昧とは正定なり、正定とは不亂の德、正受とは憶持の能、又等持とも譯す)。それで文殊が佛に白し上げて云ふには、女でありながら、佛座に近づくことの出來るのはどう云ふわけか、而て我は近くことが出來ない。(女人は罪障深きものとして、人間でありながら人間の仲間入が出來ない。それで法藏菩薩の四十八願中にも、特に女子濟度の願があり『法華經』にも女人成佛の事が特に著るしくなつて居る)。佛文殊に告げて曰く、此の理が知りたければ、汝は唯だ此の女子を三昧より起たしめ、自らその女人に問ふべしと。それで文殊は此の女人を三度廻つた、而て指を鳴した。(一下とは一度限りである、抑も口で大聲で呼び起すが如きは、失神者に對してのみ爲すべきことで一寸した注意を與へるに、大聲で喚ぶべきものではない)。處が其の女人禪定より出ない。それで文殊は更に其の女人を掌に上せて(托)、梵夫の處迄もつれて往つたり、其他色々あらん限りの神力を盡したが、此の女人一向禪定から出ない。そこで世尊は笑つて云ふ、駄目〳〵、たとひ百千の文殊が出て來て、其の神力を盡しても、此の女人を定より出さしむることは出來な

い。地の下十二億の恒河沙數の國土を過ぎると、一佛國があつて、其處に罔明菩薩といふ極く初地(新米)の菩薩が居る、其の菩薩がよく此の女人の定を出すことが出來ると。しばらくすると罔明菩薩が地より湧出し、禮拜して、御呼び出しになつたのは、何の御用かと聽くと、世尊は其の罔明菩薩に、此の女子を定より出さしめよと勅命せられた。そこで罔明菩薩が女人の前へ行き、指を鳴らしたら、何んの事だ、雜作はない、女子は出定した。

【無門曰】釋迦老人實にいたづら老人で、此の一場の雜劇を演出した。然も小さな事ではない。且く道へ、文殊は是れ大智の本體、過去七佛の師でないか、而も其の神力を盡して猶且つ女人を出定せしむる能はず。然るに罔明は初地の菩薩である、而も出定せしめ得たのは、何の爲めに因るか。此の事をよく見得し親切ならば、一切の業も識も、忙々として無可有地に到り、其のまゝ大禪定であらう。(那伽とは大龍王である、或は單に蛇である。蛇の蟠屈して動かぬ狀態と、又其が智の表號である所よりして、那伽大定というたのである)。

【頌】出し得るも將た得ざるも渠儂(キャッ、彼奴)自由自在である(此の渠儂とは抑も誰れか)。鬼を出さうと佛を出さうと、それも自由自在な傀儡師である。文殊菩薩は女人を出定せしむることに於て罔明に敗けたが、よく〳〵考へて見ると、文殊には文殊の德がある、此の敗けた所が、實に風流三昧である。

【解釋】夏目漱石氏は『猫』に於て、八木獨仙君をして、女學校にて此の公案をそのまゝ講演せしめた。誠に面白い思ひ付きだ、然しよく〳〵考へて見ると、女子たらしの公案である。鷄を割くに牛刀を用ゐる勿れで、物には各其の用があり、事には皆な必然の理が具はつて居る。それを何もかも一緒にしてしまつては、所謂惡平等である。各其の所を得、其の德を受用して樂ましむる力が、玆では必要な事である。而も其れには各々其の場合の位置境遇をよく考へなければならぬ、其處に差別が必要である。差別は平等により、平等は差別の組織として、始めて其の具體性が現はれるのである。抽象的概念的の智とするならば、百千の文殊も、塵一本動かすことは出來ない。此の則に就て古來の拈弄若干を擧げて見よう。

大愚芝禪師、――僧投寺裏宿、賊入不愼家、

覺範、――出定唯消彈指、佛法豈用工夫、我今要用便用、不管罔明文殊、

雲庵和尚——不見道、欲識佛性義、當觀時節因緣、——佛性天眞事、誰云別有師、岡明彈指處、女子出禪時、不費纖毫力、何曾動所思、衆生總平等、日用自多疑、

四三　首山竹篦

首山和尚、拈竹篦示衆云、汝等諸人、若喚作竹篦則觸、不喚作竹篦則背、汝諸人、且道、喚作甚麼、

無門曰、喚作竹篦則觸、不喚作竹篦則背、不得有語、不得無語、速道、速道、

頌曰

拈起竹篦　行殺活令　背觸交馳　佛祖乞命

【説明】臨濟義玄第四の法孫、汝州首山省念禪師は風穴和尚に法を得て後、首山に居つて第一世となり、廣敎院に移つて又第一世、後に南院に移つて第三世となつた人である。首山の此の公案に關して、禪門では中々面白き事實もあるようであるが、其等は今茲に必要でない。而て此公案に類する所のものは、既に幾度も前にあつたのである。讀者の力次第に考へて見るべきである。

【公案】首山和尚が竹篦を取り出し、衆に示して云ふ、諸子若し此れを竹篦と呼ぶならば則ち觸(即ち抽象に陷つて自由がきかなくなる)、若し又呼で竹篦となさゞれば、竹篦であるものを竹篦でないといふ事になつて、背である。諸子は喚で何んとかなすと。

【無門曰】(公案の語を其の儘に取つて)竹篦となさば觸、竹篦となさゞれは背である、言句を用うべからず、又同時に言句なかるべからず、速に道へ速に道へ。

【頌】竹篦を拈起して、殺すか活すかの令を行ふ。背か馳かのデレンマである。此のデレンマにかゝつては、佛祖と雖亦命を請ふであらう。——一箇の竹篦よく殺活令を施行す、此の竹篦の前に、諸人如何にして出路を得るか。

【解釋】斯る問に對しては四〇にもあつた如くに、木椌にあらずと答へるも可なり、又實際に首山が此の問を出した時に、歸省禪師がやつた如くに、直ちに其の竹篦

を奪ひ取つて、二つに折つて地に擲つも亦可なり。無門の評唱にあるが如く、只だ速に道ふを可とする、擬議を許さずである。一個の竹箆用ゐやうによつては草取りにもなれば、そくゐねりにもなる、或は又殺人の兇器にもなる。斯る無限の用を爲さしむるものは「我」である「人間」である。―天上天下唯我獨尊。―更に其の人間たる働きに就ては、次則を見よ。

四四　芭蕉拄杖

芭蕉和尚、示衆云、儞有拄杖子、我與儞拄杖子、儞無拄杖子、我奪儞拄杖子、

無門曰、扶過斷橋水、伴歸無月村、若喚作拄杖子、入地獄如箭、

頌曰

諸方深與淺　都在掌握中

撐天竝拄地　隨處振宗風

【說明】芭蕉山に住して宗風を振うたもの前後に總て六人、而て此の公案は其の內何人のであるか判明しない、多くは第一の慧清禪師のものならんとして居る。此の清は百濟の人で、仰山の法孫である。此の則の如き、今日でこそ何んでもないものゝ、（否何んでもないものでないかも知れぬ）昔に於て此れだけの妙用を考へ出し得た事に就ては、余は只すら感じ入つて居るのである。

【公案】讀んで字の如く、汝に拄杖があるならば、我汝に更に拄杖を與へん、汝に拄杖なければ、我汝が拄杖を奪はんと云ふのである。

【無門曰】此の拄杖一本、此れを賴りに橋の無い川でも渡り得られ、無月暗黑の裡に家に歸ることも出來る。此の大切な用のある大事の拄杖子を、若し只の拄杖子であるなどゝ思うたなら、地獄へ入ること箭の如く速かなるべし。

【頌】諸方の深と淺と（川水の深と淺でもよければ、人物の高下の批評にてもよい）、一切掌握の內にある、卽ち此れさへあれば、一切の善惡正邪、是非曲直を直に明了にすることが出來る。否な單に他を批評するのみの力でなく、此れが卽ち天を撐へ

地を拄へるの力である、(天を天とし地を地とするの働きは此れに外ならない)卽ち此の力よく隨處に主となつて、各自の宗風を振ふのである。—此の宗風はなにも禪宗の宗派と見るを要せず、人々各自の面目を振ひ起す事が出來るといふ意に解すべきである。

【解釋】カントに由つて其の意義を深められたる批評哲學は、從來の抽象的なる思考方法を轉回して、抽象の由つて起さるゝ根本的條件を、哲學其のものゝ對象とする樣になつた。卽ち今日の所謂哲學の復興者は、自己の哲學を名けて又批評哲學といひ、知識根本の條件卽ち絕對的の「不可不」を其の對象とする樣になつたのである。斯く云ふと、禪宗の人は、何んだ西洋の哲學者は、やつと今時其んな處に氣が付いたのか、我等は中世紀の終り頃に(無門は一二〇〇年代の人である)旣に斯くの如くに言うて居るではないかと、云ふでもあらう。然り。然し左樣一概に、西洋思想の後れたるを罵り去るときは、又敗闕當に風流の處が判らなくなる。西洋では十分なる抽象的分析の極限に於て、轉じて此の方面の開拓に從事する樣になつたのであるから、實際其の知識を人生の用といふ上から見るなら、禪宗などのとても及ぶではない。

斯る批評論は別として、今日批評哲學の上からは、各科學は、カントが人格の道德的働きに就て言へる所のものを取つて來て、皆な自律的のものであると云ふ。と云ふは、總て學問の對象は、只與へられたるものを取扱うて居るのではなく、對象其れ自らを、其の學問が作出して行く、卽ち自由創造 Freie Schöpfung である。然も自由所產とは雖、其は論理的創造である故に、其れを對象とする以上は、我等は絕對的に其れに頭を下げて服從し、忠實に分析せなければならぬ所のものであるといふのである。此の事は重に數學の硏究から氣付いた事である、數の數學的取扱ひからして、其始めは數でなかつた零だの負數だの分數だの對數だの、又虛數などが數として出來て來る。又今日物理學が硏究し居る所のものも、物理學者は單に與へられたる事實として居るのであるが、實は物理學自らの創造である、卽ち電子だの量子だの、又は相對性の原理だの皆な此れ物理學の創造であつて、然も其の學問に取つては、與へられたる事實なのである。それで故のヴィンデルバンドは Hence science grows quantitatively and qualitatively in geometrical progression, true to the fundamental

principle of all spiritual development that 'to him that hath shall be given' (故に科學は量的にも質的にも幾何學的級數で生長する、即ち「有する人に與へらるべし」てふ、一切の精神發達の基礎的原理に叶へり)というて居る。「有する人に與へらるべし」てふ語は、又基督の語の一半を出したのであるが、其の全部を出して見ると、全く此の公案の拄杖子と同じ事になる。日本譯によつて書いて見る、―「それ有(モテ)る者は予(アタヘ)られてなほ餘りあり無有者(モタヌモノ)は有てるものをも奪(ト)らるゝ也」(馬太傳、一三ノ一二、二五ノ二九)「是故に爾曹聽ことを愼め、有る者はなほ予へられて、無有者は有りと思ふ所の物をも奪らるべし」(路加傳、八ノ一八)「我なんぢらに告げん、夫有者は予へられ、不有者は其の所有ものまでも取らるべし」(同一九ノ二六)。―宗教上の信仰、即ち我等が精神上の根本原動力といふ上から見るときは、斯る兩者の暗合は、決して偶然の事ではないのである。

此の事は單に科學のみの事でない、ヴィンデルバントの云ふ如くに、總ての精神發達が皆な斯くの如きものなのである。我等が人間・即ち人格者としての特色は、先づ最初には藝術に於て顯はれる所の、自由なる創造といふ力に存在する、而て此の創造を實現するといふのである。それで實現の論理から云ふならば、實現したものは、其の人格の德であつて、其の德は更に德を生む。善を爲さば、更に進んで善を爲さなければ止まぬ力となり、惡に陷れば、愈々惡に向ふ力となるのが、實現である。而て實現せられたる德其のものから云へば、勿論善惡は對立的、相互拒斥的のものでなくして、組織的論理的のものであるが故に、又單に主觀的のものではない。此に依つて我等は諸方一切の深と淺とを分ち得る、然も其は主觀的のものでなくして絕對的のものであるが故に、天地の位置をも定める大なる原理である。而も大なる原理なりと雖、亦抽象的に存在するものでなくして、個人の內に實現するのであるが故に、此は外に求めるべきものでなくして、面々個別的なる個人人格のものである、即ち此の意味に於て、個人が始めて絕對的自由の力を有するので、人に與へることも出來なければ、奪ふ事も出來ない、人格が人格としての力である。如何なる場所に於ても主となり、向背の判斷、出身の路を見出す所のものは、此の力に外ならない。而て此の力は經驗といふ否定の働きによつて實現するものであつて、決して經驗によつて作り出されるものでない。而て此の力は此れを認識の上には

範疇と呼び、或は實在としては之を觀念と呼び、實踐能力としては理想と呼ぶ。然し斯る力は力である限り絕えざる發展の上に保持せられ得る所のものであつて、若し自ら其の力を有するものなりとして止まれば、卽ち抽象である、自ら學者と名のる詭辨論者である、直ちに奪ひ去られるであらう。水止まれば腐敗する、人格の力は若し止まれば直ちに惡化する。それで米國のデウキー氏 Dewey は斯う云うて居る。Badness originates in the contrast which thus comes about between having the repetition of former action, and doing—pressing foreward to the new right action. Goodness is the choice of doing; the refusal to be content with past good as exhausting the entire content of goodness. (惡とは斯くの如くにして生じ來る從前の行動の繰返しを有することゝ爲すこと—卽ち新たなる正行動へ猛進することゝの間の對照よりして現る。善とは爲すことを選び取ることである、過去の善は旣に其の全內容を盡せるものとして、其れに滿足し居ることを拒絕することである)。然し斯ることの詳細なる分析論に關しては、余の他の著書を見られん事を希望する。

四五　他是阿誰

東山演師祖曰、釋迦彌勒猶是他奴、且道、他是阿誰、

無門曰、若也見得他分曉、譬如十字街頭撞見親爺、相似、更不須問別人道是與不是、

頌曰

他弓莫挽　他馬莫騎　他非莫辨　他事莫知

【說明及公案】三五に云ひ置きしが如く、東山演師祖とは五祖法演禪師の事で、問題は釋迦も彌勒も猶ほ是れ「他」の奴(奴隷)の如きものだが、其の「他」とは誰かといふのである。法演或る時此の問を開聖覺老に與へた、すると老直ちに胡張三黑李四と答へた、といふは權兵衞太郎次郎といふ事である。演之れを許した、而て其の時會下にゐた圜語佛果(『碧巖錄』の編述者)に此の話をした。すると圜語がいふには、好い事はよいが、恐らくまだ本當のものではあるまい、よく氣を附けて御覽なさいと指

圖した、其れで明日覺老が上參した時に、演再びその問を提出すると、老云ふ昨日既に申し上げたではないか。 演云ふ、昨日何んと云うたか。 老云ふ、胡張三黑李四と。演云ふ、いけない〳〵。 老云ふ、昨日はそれでよいと云はれたでは御座らぬか。 演云ふ昨は是、今は不是。 老言下に大悟すと云ふのである。

【無門曰】若しよく此の「他」の誰れなるかを分明に識得し得たならば、恰も是れ十字街頭で、尋ねる阿爺に出逢うたようなもので、直ちに之れ「阿父さん」である。 他人に向て、此れが果して自分の阿爺で御座るか否かを尋ねる必要はない。 其れと同樣に、此の「他」をば外的に尋覓してゐては、何時迄立つも判らない、自分の親を、其の親なるや否やを人に尋ねた所で、其れが果して親なることを證明することにはならないのである。 自ら自己に返照して見出したものは、自分のものである。 卽ち實現する力は、自己の見出しである。 故に—

【頌】他の弓を挽く莫れ云々で、他人の事でない、皆な自己自身の事である。 然もくれ〴〵も誤解してはならぬ、此の自己自身とは、最早主觀的のものでない事を、若し此れを誤ると、直ちに地獄に墜ちなければならぬ。

【解釋】此の公案は前の公案と同時に考へると解し易い、無門の評唱も頌も亦聯關して居るのである。 何も是の公案を釋迦彌勒尊と雖、是れ修成の始覺、本覺の自性に比すれば、猶ほ是れ他の「奴」なりなど、他人事に解釋する必要はない。

抑も諸佛出生の因緣は何にあるか、衆生利益、群品の濟度に外ならぬ。 「善人猶ほよく往生す、況んや惡人をや」とは、佛の本願でなくてはならぬ。 されば釋迦が過去に成佛したのも、彌勒が未來に作佛するであらう事も、皆な胡張三黑李四、卽ち權兵衞八兵衞等、一切衆生の爲めでなくてはならぬ。 此れ法演が最初に覺老に許した所以である。 換言すれば智者は愚人の使ひもの、佛陀は衆生一切の忠實なる奴隸であるべきもの、否な實際あるもの、否なければならぬものである。 然も圜悟は何故に斯る答へに未到の地あるを發見したか。

釋迦降誕して、直ちに「人」として直立し、(希臘語の人間 ἄνθρωπος といふ意義は二足にて直立するといふ意味である、)而て東西南北の四方へ各數步し、更に一手を以て天を指し他手地を指し、天上天下唯我獨尊と呼んだ。 此の「我」は人間としての「我」である、他人を拒外した「我」ではない、天地人三才の一としての「我」である。 張子厚は

其の西銘に斯く書いて居る。乾稱父、坤稱母、予茲藐焉、乃混然中處、故天地之塞、吾其體、天地之帥、吾其性、民吾同胞、物吾與也。人間を以て天地自然の充塞態と見る事は、西洋のヘーゲルも亦同樣であり、其の古くは、人を小宇宙なりと唱へた、希臘の藝術的理想觀も、全く此の精神に外ならなかつた。之を論理的に解釋するならば統一と同一、普遍性と必然性とを其の形式的原理として保有するのが、換言すれば小宇宙としてのものが、本來の「我」である。自由態としての「我」の尊嚴は、實に此の點にあるのである。卽ち釋迦も、彌勒も其他一切の佛、皆な論理的には此の「我」の實際的奴隸である。而も同時に、其が作佛する、卽ち聖者として、人格の儀表として、我等の面前に現はれる所以のものは、衆生としての「我」卽ち凡夫の爲めである卽ち胡張三黑李四、權兵衞八兵衞等の爲めである。否な斯くては他人事である、直接自分の爲めでなくてはならぬ。故に其の何れより見るも、實際「我」の奴隸として出世したものに外ならない

余は『認識論』に於て、西洋の歷史に於て、人間が「我」といふ事を敎へられた事が三度あることを述べて置いた。第一はソークラテースによる「汝自らを知れ」と、第二には基督による形式的眞理と、第三はカントによる「我」の道德的なる働きとである。而て斯る聖者は、皆な喪身失命的の大努力の上に、各自の時代に於ける「我」を發見し、其の「我」の忠實なる奴隸であつたと共に、我等一切の衆生に、我等の本性何ものかを示して吳れた、大恩敎主なのである。全人類は其等の恩澤によつて、人類たるの發展を一步〱に深化して進んで來たのである。斯くて、本公案にある「他」とは、其の何にしても「我」に外ならないと答ふべきである。――余の本書の解釋も、最早漸次其の終りに近づいて來たが、さて玆に述べた諸聖者並に釋迦彌勒が、我等に示して吳れるものは、依然として釋迦彌勒等のものである、我等のものでない、換言すれば只だ「我」の形式的の本性たるに外ならぬ而て此の形式に內容を入れ其の形式を活用するものは「我」自らでなくてはならぬ。卽ち百尺竿頭更に一步を進めなくてはならぬ。由て次則を見よ。

四六　竿頭進步

石霜和尚云、百尺竿頭如何進歩、又古德云、百尺竿頭坐底人、雖然得入未爲眞、須進歩十方世界現全身、

無門曰、進得歩、翻得身、更嫌何處不稱尊、然雖如是、且道、百尺竿頭、如何進歩、嗄、

頌曰

瞎却頂門眼、錯認定盤星、
拚身能捨命、一盲引衆盲、

【說明】石霜和尚とは潭州道吾山圓智禪師の法嗣、潭州石霜山慶諸禪師である。古德とは南泉門下の長沙景岑禪師である。或る僧岑師に問ふ、百尺竿頭如何か歩を進めん。師曰く、朗州の山澧州の水。僧曰ふ不會。師云ふ、四海五湖王化裏。

【公案】石霜和尚は云ふ、百尺竿頭如何か歩を進めん。又古德云ふ、百尺竿頭に座する人、——先づそれで悟つたといふとは出來るが、未だ以て眞とは爲すべからず。百尺竿頭更に一歩を進めて、須らく十方世界に全身を現はさなくてはならぬ。

【無門曰】百尺竿頭更に歩を進め得、一切の支柱を去つて身を翻し得ば、到る所可ならざるはなし（隨處作主）何等嫌ふべきものなく、一切其の儘が尊嚴なる自然の狀態である。然しともかく百尺竿頭如何か一歩を進め得るかを、よく考へて見よ。嗄、サの音、さて〳〵の意にて語氣及び意義を强める語である。

【頌】頂門眼とは、色界の頂點に居る一眼の大自在天摩醯首羅の事である。それで頂門の眼を瞎却すと云ふのは、百尺竿頭坐底の人、即ち大自在天が、竿頭一歩を進めて地上へ落下し、二眼となり、差別界に入ることを云うたのである。即ち差別界に入れば抽象に迷ふ、即ち錯て定盤星を認めしめる事である。然し此れは勿論例の反對の意であることを考へることが必要である。轉句は更に其の反對の意につゝいて云うたので、一切の支柱、即ち條件を取り去れば、少くとも經驗的なる「自我」は死なゝくてはならぬ、即ちよく拚身捨命の仕事である。それから又逆に取つて來て、百尺竿頭より墜落して現象界へ入れば、差別抽象に迷うて、恰も之れ一盲人が衆盲人を引き廻して居る樣な狀態である。釋迦も孔子も達磨もソークラテース基督カント等皆な此等盲人の隊長たるに過ぎぬ。——ニイッチェは云ふ、基督は最

大惡人であるぞ。

【解釋】百尺竿頭に坐して居る人が、更に一歩を進むれば、再び地上に落下せなくてはならぬ事は、不可犯底の重力の法則である。然し如何に落下するかは、自然科學でも大切なる研究事項である、卽ち此の落下の方法如何に因ては、其のエネルギーは或は無益に消費せらるゝ事もあらう、或は電氣を起して種々の用にも供せられ得る。是れは物質上の事であるが、更に人ではどうであらうか。悟るのさとらぬのと八ヶ間敷く言ふが、無上正等覺を得た釋迦老人だとて、天上へ飛び去つたのでなく、依然として只の人間なのである、其れに何等の區別を認めてはならぬ。然し人格として、卽ち自由の主態としての我等の力に於ては、十方世界に全身を現すで(二〇及二三參照)、非常なる相違を認めんければならぬ。莊子は彼の「逍遙遊」の始めに大小の辨をなし、其の終りに云ふ。

故夫知效一官、行比一鄕、德合一君、而徵一國者、其自視也、亦若此矣、而宋榮子猶然笑之、且擧世而譽之、而不加勸、擧世而非之、而不加沮、定乎內外之分、辯乎榮辱之竟、斯已矣、彼其於世、未數々然也、雖然猶有未樹也、夫列子御風而行、泠然善也、旬有五日而後

反、彼於致福者、未數々然也、此雖免乎行、猶有所待者也、若夫乘天地之正、而御六氣之辯、以遊無窮者、彼且惡乎待哉、故曰、至人無己、神人無功、聖人無名、

然も是れ只待つなきの狀態、十方世界に全身を現ずる狀態を、比喩的に說明せるに過ぎず、未だ斯る力によつて、我等が果して何を現出し、如何なる大活劇を演ずるかを示さず。余は二三に於て、ヘーゲルが百尺竿頭より如何に落下するかに就ては、本則迄延引し置くことを約定して置いた。卽ちヘーゲルは第五百十二節に云ふ。—

此の意志現象の最高頂點、卽ち斯る絕對的なる空名—非客觀的なる、然も只だ己れ自らの確かなることの善たること、且つ普遍なるものゝ虛無態に於ける自己自身の確性—に蒸散し去りたる所の意志の此の最高頂點は、直接に己が內に還沒し了る。客觀的なるもの、普遍的なるもの、卽ち己の主觀に對しては假象たる所のものに對して、主觀態の己が內に於ける最內の返照としての惡は、抽象的なる善に叶ふと思ふ所の善き思慮、卽ち主觀に善てふ規定を豫保する所のものと同一である。—卽ち全然抽象たる假象、卽ち自己自らの直接なる顚倒及び否定である。此の成

果即ち此の假象の眞態は、其が否定的の方面よりは斯る意慾即ち向自的には善に對する意慾、竝に唯だ抽象的にあるべき所の善の、絶對的に虚無なることであり、概念に於ける肯定的方面よりは、斯く己が內に墮沈して、上述の假象は、善たる所のものたると同一なる單純なる意志の普遍態である。斯る善との己が同一態に於ける主觀態は、只だ無限の形式であり、善の活動であり且つ進化である。從て兩者相互對立的なる「不可不」の俱關作用に於ける立脚地は脫却せられて、人倫態へ移行したのである。――斯くてヘーゲルは人倫態を論じた、其の人倫態の第一は家族であり、次が市民的社會であり、最後が國家である。

讀者はよく〱考察せられん事を望む。莊子は德の一君たるに合ひ、一國に徵あるものの如きは、未だ到らざるものとなすのであるが、斯る意味での一國一鄕と云ふ如きものと、我等の意味する所の、我等の內性に於ける大組織の客觀的の現はれとしての國家との間には、大なる差がある。彼に於ては自由のなき國家「うしはが」れたる國家であり、我等の云ふ人倫態の最高としての國家は、自由なる創造の國家「しらさ」れたる國家である。等しく外形的には、一盲引衆盲と見えるであらうが、其處には天地の相違がある。孔子は能く人倫を說いた、而も猶ほ此の點を間違へて國家の上の人格といふ事よりかは、個人的人格の上に重きを置いた、故に一匹夫の顏回を賞揚して、君主たる紂王をば、それにも及ばないかのやうに批評した。是れは孔子のみならず、過去の多くの宗教や、抽象的道德の修養を說く、所謂道學者の陷つた弊害であつて、大乘佛敎殊に禪など、即ち法自體の實現を主とするもの丶、大に反對する點なのである。個人の修養勿論忽にすべからず、然も主觀に墮在して、何の爲めの修養、何の爲めの悟りであるかを明かにせざるは、野狐の見解である。國家は大法の、特殊的に現はれたる大組織あり、精神の精神たる點を具體的に顯した最も直接的なる實在である。余は此の意味を以て、更に後則の三關に答へるであらう。

四七　兜率三關

兜率悅和尙、設三關、問學者、

撥草參玄、只圖見性、卽今上人、性在甚處、識得自性、方脫生死、眼光落時、作麼生脫、脫得生死便知去處、四大分離向甚處去、

無門曰、若能下得此三轉語、便可以隨處作主、遇緣卽宗、其或未然、麁食易飽、細嚼難飢、

頌曰

一念普觀無量劫　無量劫事卽如今
如今覷破箇一念　覷破如今覷底人

【公案】黃龍派の宗師慧南の法孫、寶峯克文禪師の法嗣、隆興府兜率從悅禪師は、三關を設けて參學者に問ふ、而て中々其の關門の通過を許さない。其第一關は、全體一生懸命に修業するのは（撥は刈り修めるで、撥草は煩惱妄想を取り去ること、參玄は深き奥底を參究すること）見性を圖る爲のものであるが、卽今上參する人よ、自己の本性何くにかある。第二關、其の本性が判つたなれば、生死を脫すべきだが、死んで眼が落ちた時に、如何にして此の生死を脫すべきか。第三關、生死を脫し得ば、自分の去處が知られるはずぢやが、四大（地水火風）分離して、此の身體の死滅した時、どこへ行くか。

【無門曰】此の三關に對して、よく三轉語を下し得ば、以て隨處に主となり、善緣惡緣一向に關せず、皆な己れが從となし、必然の契機たらしめ、よく禪宗の本旨に叶（卽）ふ事が出來るであらう。其は或は未だ然らざれば、よく注意せよ、麁末な喰ひ方をすると飽き易い、身體の毒である、よく細かに咀嚼して食ふべし、すると中々飢ゑない。

【頌】此の一念普く無量劫の出來事を觀ずるが、觀じ來れば無量劫の事とは外ではない、只今當下の事に外ならぬ。（三八參照、其處に余は歷史の事を論じ置けり）。卽ち只今當下に、此の一念をよく明め得ば、卽ち佛祖歷代の聖者と同じ事である、只今よく自性を識得した人を、更に識得するのである。—絕對的現實論—如實の意義頌し得て妙。（覷、音ショ、密に伺ひ視る事で、本字は覰である、覻も覷も共にいけな

い)。

【解釋】眞個に哲學の意義を創定した希臘の大聖ソークラテースは、明と速とを其の神德とするアポロー神が下せる *γνῶθι σεαυτόν*「汝自を知れ」の關門を通過することが出來ないので、自ら愚者なりと知つて、有言を弄したが爲めに、遂に民衆の爲めに殺さるゝに到つた。余も亦以上無量劫事を有言を以て說き了つた積りである。隨處作主の工夫は、よく細嚼して、或者を自己に實現することであることをも、既に十分に論じて來た積りである。從て余は當に此の三關に答ふべきである、曰く――

第一關。プラトーン曰く觀念の居處は觀念界なり。我が性よく我が性を觀破す。我の本性は自由なる藝術的創造なり。

第二關。子曰、未知生、焉知死。何ぞ眼光の落つる時を待たん。我只だ我が生をよくせんのみ。努力精進。

第三關。楠正成曰く、七生人間滅國賊。吾は日本人なり、日本人の衷に向て去らん。君が代は千代に八千代にさゞれ石のいはほとなりて苔のむすまで。

【參考】此れを所謂禪的の氣分生活として考へる時の參考として、無盡居士の三頌を擧げて置く、而て今一々講義せず。

第一關。陰森夏木杜鵑鳴、日破浮雲宇宙淸。莫對曹參問僧哲、從來孝子諱爺名。

第二關。人間鬼子符來取、天上花冠色正萎。好箇轉身時節子、莫教闍老等閑知。

第三關。鼓合東村李大妻、西風曠野淚沾衣。碧蘆紅蓼江南岸、却作張三坐釣磯。（鼓合は鼓盆か）

四八　乾峯一路

乾峯和尚、因僧問、十方薄伽梵、一路涅槃門、未審路頭在甚麼處。峯拈起拄杖、劃一劃云、在者裏。後僧請益雲門。門拈起扇子云、扇子𨁝跳、上三十三天、築著帝釋鼻孔。東海鯉魚、打一棒、雨似盆傾。

無門曰、一人向深深海底行、簸土揚塵、一人於高高山頂立、白浪滔天、把定放行、各出一隻手、扶竪宗乘、大似兩箇馳手相撞著、世上應無直底人、正眼觀來、二大老惣未識路頭在、

頌曰

未擧步時先已到　未動舌時先說了
直饒著著在機先　更須知有向上竅

【說明】乾峯和尚は洞山大師に嗣ける人で、雲門久しく此の乾峯の所にありて、よく其の家風を知れり、因て此の問僧又雲門に請益したのである。而て此則は、乾峯雲門兩人の自由なる働きぶりを表はしたのである。然し我等の解釋からするならば、最早四七で終りである、此の則の如きは、所謂禪的には興味があるであらうが、我等には餘り興味がない、只だ禪宗坊主の變てこな働き振りを示すのみである。

【公案】乾峯和尚の所へ或る僧が來て、『楞嚴經』卷五にある文句を持ち出し、十方薄伽梵(佛或は如來の原語)一路涅槃(不生不滅の原語)門、―といふは十方卽ち佛、向上の涅槃門は一本路であるといふ事―といふ、其の意味がよくわからぬ、涅槃の一路は何れにありやと問うた。すると乾峯は拄杖を取つて一の字を書き、此の內にあると答へた(昔し希臘の何んとか云ふ哲學者は、圓周を劃いて此の裏にありと答へた事もある)。此の僧が後に雲門の所へ行き、此の話をして、乾峯の意味する所如何を說明せられん事を請うた、すると雲門は扇子を取り出して云ふ、扇子がはね上つて須彌頂上の三十三天迄上つて、其處の主人の帝釋天の鼻の孔へぶつかつた(築著)、東海の鯉が(龍の天上ではなく)一はねはねたら、大雨盆をくつがへすが如しぢやと答へた。

【無門曰】一人は深い深い海底へ行き、其の海底で土を簸、塵を揚げる大騷動を演じ、他の一人は高い高い山の頂上に登つて、天に到らしむる程な、大波浪を起して居る。何んだ、たはけた不合理なことをやつて居る。然し此れが禪的の見方である事に注意すべし、卽ち―把定放行、よく各自の立派なる手腕を出して、宗乘を扶け起して居る。把定とは、ひつ捕へること、放行とは、つき放すことで、各自自由自在の手腕を奮うてゐて、恰も是れ二人の走手が互に撞著(ぶつかり合ひ)して居る樣である。

然し世の內を見渡すと、眞正の人は無い（直は眞の誤りならんと云ふ）。よく〳〵正眼に觀來れば、乾峯も雲門も、惣に（ひくるめて）未だ涅槃の一路に就いて、識らない所があると云ふべしである。

【頌】足で步行してから行く樣では、まだ足らぬ、舌を動かして說明するようでは、未だ眞ではない、未だ足を擧げざるに既に到り、未だ舌を動かさゞるに、先づ說き了る働きでなくてはならぬ。此れは直接には乾峯及び雲門の用處の自由なるを表明したのであるが、一般にかゝる働きは如何なる所に存在するか。ともかく此の二老よく機先を制する働きを有し、著々先手に出て行くが、假令斯くの如き働きがあつても、よく注意しないと危險である、更に他に向上の竅（穴）のあるのを知らなくてはならぬ。――これは直接には、未だ路頭を識らざるありを指したのであるが、一般にはうつかりすると坑に陷つて、出處がなくなるといふ事を示したのである。

【參考】『碧巖錄』の「雲門拄杖化龍」を參考とするであらう。――

擧、雲門以拄杖示衆云、拄杖子化爲龍、呑却乾坤了也、山河大地、甚處得來、

圜悟評唱の一部に云ふ、

胷中若有一物、山河大地摐然（摐音松、隆起の貌也、故に摐然は森然なり）現前、胷中若無一物、外則了無絲毫、說什麼理與智冥、境與神會、何故、一會一切會、一明一切明、長沙道、學道人不識眞、只爲從前認識神、無量劫來生死本、癡人喚作本來人、忽若打破陰界、身心一如身外無餘、猶未得一半在、說什麼卽色明心、附物顯理、古人道、一塵纔起大地全收、且道、是那箇一塵、若識得這一塵、便識得拄杖子、纔拈起拄杖子、便見縱橫妙用、恁麼說話、早是葛藤了也、何况化爲龍、云々

次に雲竇の頌と、其の仕方とを擧げると

拄杖子呑乾坤、徒說桃花浪奔、燒尾者不在拏雲攫霧、曝腮者何必喪膽亡魂、拈了也、聞不聞、直須灑灑落落、休更紛紛紜紜、七十二棒且輕恕、一百五十難放君、――師驀拈拄杖下座、大衆一時走散。（禹門に三級の浪あり、三月に至る每に桃花の浪漲る、魚よく此の水に逆うて浪を躍り過ぐるもの、化して龍となる、而て魚此の禹門を過ぐれば、自ら天火ありて其の尾を燒き、雲を拏ひ（ひこづらひ）霧を攫んで去る、といふ故事を用ひたるなり）

【解釋】四十八則も愈此れで結末であるが、さて如何にか之を解釋せん。前にも

言へるが如く、禪坊主は知的直觀の妙用と、感性的直觀との區別を沒却して居る。―勿論直觀としての妙用は、知的或は感性的といふ區別を爲すを得ざれども、―故に稍ともすれば、雲門の如くに直ちに拄杖子を拈起し、下座して大乘を追ひ廻すが如き、狂態を演ずるのである。 十方是れ佛、大自然の一物一切、皆大組織の大切なる契機である、若し形式的に云ふならば、長安の大道四通八達上下四維何れも皆涅槃に向ふ路ならざるはなしである。 故に其の道は、自ら劃一劃の內にもある。 而も一路涅槃門といふ所以のものは、人には人の特色がある、彼の路は我の路ではない、各其の本來の規定に從ふべきである。 乾峯併に雲門、共に只其の形式的方面を指示するのみ、未だ其の內容を示さず、故に無門は、二大老總に未だ路頭を識らざるありと批評したのである。 乾峯の用處は、劃一劃する吾人の働きの上に就て云ひ、雲門は、拄杖子化して龍となり乾坤を呑了せりと云ふと等しく、扇子といふ一箇のものが、組織的存在としては、大切なる一大契機であり、其れ自らが組織體であることを示したものである。 即ち組織といふ上から云ふならば、ヘーゲルが概念に就て云へると同樣に、一切のもの皆必然的の契機としては、他の內にありてよく己れが自性(全一性)を保持する所のものである。 既に其の內にあつては、內外大小等の、時間や空間的關係は最早超越して居る、否な却て其の組織的の活動が、時間や空間や因果的關係を生ずるのである。 故に時間や空間や因果による差別智から云ふならば、扇子は地上の一物である、慾界の最頂點たる帝釋天に達する氣遣ひはない、鯉が龍になる筈がない、深海の底で簸土揚塵したり、高山の頂で白浪滔天などは、途方途徹もない事であるが、組織の上から云ふならば、天は地によつて天、地は天によつて地、山は海によつて山、海は山によつて海である。 深海の底に乾ける土塵あり、高山の頂に白浪があるわけである。 即ちの此の組織の上から云ふならば、既に我等は組織せられて居る、言語を發する迄に言語を領會するだけの精神は既にあり、未だ足を擧げざる先きに、已に既に到り了れる所があるのである、言語や行爲は只だ其れを明かにするだけの機會(偶因)たるに過ぎぬ。

然し既に述べた如くに、禪宗は此の組織的大活用を、十分論理的に論述することが出來なかつた爲めに起されたる所の働きであるが故に、上述の如く知的直觀と感性的直觀の區別も出來ず又現實に與へられたる個々の物體と、論理的なる組織

との區別も出來ず、然も其の內に脉々貫通の處のあることだけを知つたのであるから、所謂禪的の働きとしては、感性的なる直接なる自然物を取つて來て、其れに、否定の論理的妙用を現はさんとしたのであるから、其處に把定放行といふ兩作用を必要として來たのである。拄杖子が化して龍となり乾坤を呑了するの、扇子が帝釋の鼻孔に築着するのといふ事は、皆な一面には抽象的知識を放行し、組織的妙用を把定するの働きに外ならぬ。而も此の把定放行の働きたる、四四に說明した如く、我等に於ける實現の働き、卽ち人が人格者として有する德の上の事である、徒に棒で打つたり掌で擲つことではない。正當に云ふと、我等人格者としての働きには、一切皆な此の把定放行の兩作用を具有して居らなくてはならぬ、之を、人格の力と云ふ。然し時には嚇かすと吃逆が止まることがある、小兒は爲めに泣き止むこともある、其の限りに於て、喝や棒や掌やも、亦必要であらうが、それも無法に無力なものが用ゐれば、一層吃逆が甚だしくなり、一層小兒を泣かすことになる、否なそれを止めさせた得た所が、反て害を起すこともある。世上未だ到らざるの士よ、無法に斯るものを使用せざらんことを切望する。もう世の中の人は、六七百年前の支那人の頭とは相違して居ることを忘れてはならぬ。無門亦故に云ふ、只だ徒らに機先を制するだけが能ではない、向上の一路は更に他にある。故に我等は此處では只だ乾峯や雲門の何等の執着のない、自由の働きを藝術的に鑑賞して居るべきである。—只に乾峯雲門のみに對して云ふにあらず、以上の四十八則何れも皆な藝術的に鑑賞すべきもので、我等は我等の世界に於て、我等の如實の經驗の媒介によつて、思惟根本の妙用である所の否定を働かせて、自己の世界を實現し創造すべきである。

從上、佛祖垂示、機緣、據欵結案、初無剩語、揭翻腦蓋、露出眼睛、肯要諸人直下承當、不從佗覓、若是通方上士、纔聞擧著、便知落處、了無門戶可入、亦無階級可升、掉臂度關、不問關吏、豈不見玄沙道、無門解脫之門、無意道人之意、又白雲道、明明知道、只是者箇、爲甚麼透

不過恁麼說話、也是赤土搽牛嬭、若透得無門關、早是鈍置無門、若透不得無門關、亦乃辜負自己、所謂涅槃心易曉、差別智難明、明得差別智、家國自安寧、峕紹定改元、解制前五日、揚岐八世孫、無門比丘慧開謹識、

【字解】知落處とは、禪宗ではよく用ゐらるゝ語で、箭の落ち所、行く先、卽ち意義を知ることである。玄沙は玄沙師備禪師。白雲とは白雲守端禪師。赤土搽牛嬭――牛嬭は牛乳、搽は塗る事、淸潔なる赤土へ牛乳を塗りて穢すことである。峕は時の古字。解制とは夏期蟲類を害せぬ爲め、印度の風習に從ひ、外出を止める事、卽ち安居と云ふ、其の安居の制の解かゝる事。揚岐八世孫とは無門は禪宗七派の內での揚岐派の八世の嗣といふ事である。其の法統は總說の終りを見るべし。

【通解】以上佛祖が機緣に從て、垂示敎訓せられた四十八則を、それ〴〵に評唱し頭をつけて、順序に竝べて見た。此れ等の公案、始めより無駄語は一つもなく、皆な腦漿をしぼり出したもの、大切なる點を露出したものである。敢て讀者諸子に要求する所のものは、直下に其れを承當すべし、言句に覓めたり、他處に尋ねたりしてゐてはならぬ。若しよく達觀し得る、自由なる上々の人ならば、其如何なる公案たるを論せず、纔かに云々と云へば、便ち其が何の意義たるを知る事が出來るであらう。了(悟)るに別に門戶の入るべきものもなく、別にこれといふ上るべき階級があるのではない。直指人心、見性成佛、甚だ容易な事である、さうすれば臂を掉つて關を通過するに、何人も之を止むるものはない。玄沙和尙の道へることあるを見ずや。無門解脫の門、無意道人の意と。門のない解脫門＝入不二法門、何等特別の意志のない道人の意。又白雲守端は云ふ、道は明々白々に知られて居る、然るに此の明々白々たる所の道を、何の爲めにか透り得ざるかと。勿論此の如く說くも、旣に此の餘計な葛藤である、本來淸淨なる者を、不都合な言句で穢すことである。若し此の無門關を透り得るならば、旣に早や無門を無用の長物たらしめるのであるし、若し無門關が透れない樣な事なれば、此れ又自己自身に叛した事である。所謂涅槃心は却て曉り易いが、差別智は明かにし難い。此の差別智を明にしたならば、家も國も自ら安寧であるであらう。時に紹定元年安居の終る五日前、揚岐八世の法孫無門

比丘慧開謹で識す。

所謂涅槃心曉乃至家國自安寧—此れは既に序文を說明する時にも述べたが如くに、非常に大切なる點で、余が特に此の『無門關』を解釋せんと試みた根本意旨、並に解釋の方法も、亦全く玆にあつたのである。勿論正當には涅槃心を曉ることは、差別智を明かにすること、逆も亦然り)であるから、此の兩者に曉り易く、明め難しと云ふ區別はないのである。然し涅槃心を向上の一路と考へる時には、これを抽象的に考へて、却て曉り易いが如くに思ふ、然も抽象に墮して、惡平等に入り、其れを眞理だなどゝ思ふものは、比々皆然らざるはなしの有樣である。殊に個人的修養といふ樣な事に卽して、宗敎や道德を考へるときは、一層此の弊害に陷つて、却て人倫の大義を忘れるような事があるのである、其の意味に於て差別智は明め難しである。既に本公案の解釋の內にも說いた如くに、人倫の大義は、普遍性と必然性とを既に形式的に具備して居る所の、主觀の形式的無限眞態の創出する內容であつて、其れが卽ち差別智である。更に換言すれば、一物一事、皆な涅槃心卽ち組織の上から見る時は、大切なる契機である、諸法實相である。而て諸法實相の現實の狀態は、人倫的關係であつて、家族國家がそれである。故に差別智を明かにすることは、大光明によつて事々物々を照すことであつて、家も國も自ら安泰なるを得べき理である、無門慧開は其の四十八則の評唱及び頌に於て、特によく差別智を明にすることに留意して居ることは、讀者の自ら承當せられることと思ふ。慧開の力は特に玆にある。其多くのものが只だ悟りだとか、個人の解脫自由とかに留意して居る間に、慧開が特に此れを留意した事は、卽ち余が又『無門關』の解釋した所以である。

× × × × ×

以上『無門關』を解釋し終る。時に大正六年七月九日。謹て香を燒き菅公の神靈を請じ奉る。

禪箴

循規守矩、無繩自縛、縱橫無礙、外道魔軍、存心澄寂、默照邪禪、恣意忘緣、墮落深坑、惺惺不昧、帶鎖擔枷、思善思惡、地獄天堂、佛見法見、二銕圍山、念起卽覺、弄精魂漢、兀然習定、鬼家活計、進則迷理、退則乖宗、不進不退、有氣死人、且道、如何履踐、努力今生須了却、莫教永劫受餘殃、

大正七年一月十日印刷
大正七年一月十三日發行

(無門關解釋奥付)
定價金貳圓
本店の出版物は凡て定價販賣實行仕候

著作者 東京市本郷區駒込千駄木町五十七番地 紀平正美
發行者 東京市神田區南神保町十六番地 岩波茂雄
印刷者 東京市麹町區紀尾井町三番地 金澤求也
製本者 東京市日本橋區本銀町一丁目九番地 寺島藤次郎

元眞社印刷

發行所 東京市神田區南神保町十六番地 岩波書店
電話本局五四二〇番
振替東京二六二四〇番

終